

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento**



**TESIS DOCTORAL**

**Genealogía de la conciencia en la filosofía de Henri  
Bergson**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

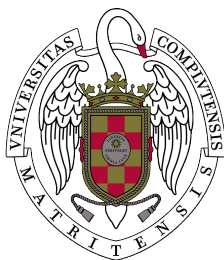
PRESENTADA POR

**Mariana Urquijo Reguera**

Director

Antonio Miguel López Molina

Madrid, 2016



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento**

# **GENEALOGÍA DE LA CONCIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE HENRI BERGSON**

**Tesis presentada por**

**MARIANA URQUIJO REGUERA**

**para la obtención del Grado de Doctora**

**Director: Antonio Miguel López Molina**

**Madrid, 2015**



¿Dónde está la utilidad  
de nuestras utilidades?  
Volvamos a la verdad:  
vanidad de vanidades.

Todo hombre tiene dos  
batallas que pelear:  
en sueños lucha con Dios;  
y despierto, con el mar.

Al andar se hace camino  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.

Caminante, no hay camino,  
sino estelas en la mar.  
Caminante, son tus huellas  
el camino, y nada más;  
caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
El que espera desespera,  
dice la voz popular.

¡Qué verdad tan verdadera!  
La verdad es lo que es,  
y sigue siendo verdad  
aunque se piense al revés.



## AGRADECIMIENTOS

El camino de esta tesis ha sido largo, tan largo como una vida. No se llega de cualquier modo al empeño doctoral ni se aterriza en la Universidad por designio divino. La curiosidad no nace por ciencia infusa y el esfuerzo intelectual no es innato y tampoco da de comer.

Este trabajo se habría desarrollado de otra manera si no hubiera sido por la Beca de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación que recibí entre el año 2004 y el 2008 que me proporcionó los medios, el tiempo y la libertad necesarias para desarrollar la mayor parte de la investigación que presento en este ensayo.

Pero el camino empieza mucho antes. Por lo que me gustaría dedicar este trabajo a mi familia, a mi abuela, fuente inagotable de ejemplo, curiosidad y libertad a sus casi 93 años y a mis hermanos Manolo y Enrique y a mis hermanas Julia y Agustina. A mi padre, Horacio y a mi madre, Ana, eternos mecenas de mi curiosidad, les debo un agradecimiento que no se transmite con palabras, sino con la emoción de un abrazo como cuando dos queridos se encuentran tras una larga separación. Gracias por todo vuestro amor.

A mis primeros profesores de filosofía, Aurora y Juan Luis quiero agradecerles su maestría. Sin sus preguntas sin respuesta, su cariño y su ejemplo no habría emprendido la vía dura de la curiosidad, la Filosofía. Tengo la suerte de pertenecer a una generación que pudo estudiar Ética desde los 13 años y luego dos años de Filosofía antes de decidir seguir estudios universitarios. En una época en que la enseñanza de la Filosofía está cada vez más marginada por las políticas antieducativas, quiero señalar la gran huella que dejaron en mi, y que puedo reconocer en mis compañeros de generación.

Antonio Miguel López Molina, director de esta tesis, ha sido el promotor de varios de mi yoes actuales y virtuales, o como diría él, de mis yoes ex-futuros. Desde el día que lo conocí, en la primera hora de clase a la que asistí en esta Facultad, hasta los últimos momentos antes de presentar este trabajo, ha sido un maestro, amigo y compañero que me ha ayudado a elegir en etapas muy diferentes tanto de mi formación, como de la investigación y de la vida. Enseñándome que la libertad en el aula, en la investigación y en la vida, es una cualidad que hay que ejercer, si no, no existe; pero en cada ejercicio, algo se pierde, a algo se renuncia. Es la alegría de la vida lo que está en el presente que se elige, con conciencia y compromiso, con responsabilidad. A todo esto he de sumarle otro agradecimiento, el de su tenacidad y confianza en este trabajo. Sin su sabiduría y tutela mi esfuerzo no habría llegado a dar en la diana.

En mi camino intelectual debo señalar a los filósofos del grupo de lectura que me

enseñaron otra forma de hablar y de escuchar, de entender al otro a través de la filosofía y de entender la filosofía a través de los otros, en acto.

Una mención especial quiero hacer a la psicoanalista Elina Wechsler con la que aprendí los entresijos de la vida interior, la alegría del conocimiento y a quien le debo uno de los viajes más apasionantes de mi vida: el diván.

Mis amigas y amigos en este camino han sido fuente constante de estímulo, de confianza, de ilusión, de audacia, de ánimo, de compañía. La amistad es sinceridad, entrega, complicidad. Solo el que lo vive sabe lo que este sentimiento puede llegar a hacer, su capacidad de transformación, de superación. Por eso una persona es parte de sus amigos y viceversa. Todos ellos están en estas líneas.

Con rubor y emoción, quiero dedicarle también esta tesis a la persona que comparte mi camino desde hace años, Sebastián, que como buen caminante y bergsonianos inconsciente, sabe abrir avenidas entre la selva, sabe hacerme el camino más fácil y placentero, y sobre todo, sabe hacerme reír. Por las millones de horas de conversaciones, de silencios, quiero dedicarle este esfuerzo que ahora culmina, como una huella en el camino que hemos recorrido juntos y que quién sabe lo que nos depara luego, quién sabe qué inventaremos esta vez.

Los agradecimientos abren un tiempo y un lugar para reconocer públicamente las deudas que uno contrae para poder desarrollar un trabajo, y en concreto, este trabajo, un ensayo que opta a la obtención del Grado de Doctor. Personalmente tengo una sensación de una grandísima deuda que me lleva a pensar que en buena parte esta tesis es un trabajo colectivo. Creencia que tiene que ver en parte con los resultados de esta investigación, a cuyo término, nos encontramos con el yo profundo que resulta que es el de todos. Me refiero en estecaso tanto a los afectos como a las instituciones que los potencian.

Lejos de querer frivolizar, con la convicción de que vivimos uno de los tiempos más violentos de la historia, creo más que nunca en las instituciones, creo en la necesidad de fortalecerlas, hacerlas plurales, abiertas, democráticas y transparentes.

La voluntad institucionista ha atravesado mi educación junto con un pluralismo enriquecido por mis referencias culturales. Vivir en dos tradiciones, la española y la argentina, el viaje como forma de vida, la vida en la distancia, forman parte de dos mundos que coexisten formando lazos, dos países, dos nacionalidades, dos cosmovisiones. Esta bicontextualización facilitó muchas de las preguntas que se pudieron desarrollar en un

contexto familiar y educativo donde la libertad y la creatividad eran lo cotidiano, en un contexto social de libertad, creatividad y desarrollo que se materializó en instituciones sociales y educativas de las que yo he podido disfrutar y enriquecerme.

Finalmente quiero señalar el placer que me ha dado tener dos casas más, una en mi escuela, el Colegio “Estudio” que me cobijó dieciseis años como alumna y dos como docente, y la otra en la Universidad Complutense de Madrid, donde un día el Decano Navarro nos dió la bienvenida, yo le tomé la palabra, me quedé trece años, y bien hubiera disfrutado otros trece más.





## ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Índice.....	5
Tabla de abreviaturas y aclaraciones bibliográficas.....	9
 Introducción.....	 15
 Capítulo primero. Contexto histórico-sistemático .....	 23
 Capítulo segundo. Genealogía de una ilusión histórico-filosófica .....	 35
1. Punto de partida: la concepción del espacio desde la investigación física.....	35
2. La interpretación bergsoniana del legado de Zenón.....	39
3. Contexto de recuperación de la <i>Física</i> de Aristóteles.....	45
4. Revisión de las tesis de Aristóteles.....	48
5. La interpretación de Bergson .....	52
6. Conclusiones de la interpretación de Bergson .....	55
 Capítulo tercero. El descubrimiento de la duración .....	 60
1. El <i>Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia</i> .....	60
1.1. La estructura del <i>Ensayo</i> .....	61
1.2. De la <i>physis</i> a la <i>psique</i> .....	62
1.3. Anotación metodológica.....	66
1.4. Hacia los datos inmediatos .....	67
2. Crítica a las categorías y al principio de identidad .....	71
3. Pensar en el espacio: limitaciones del lenguaje y del intelecto .....	80
3.1. Distinciones cualitativas vs distinciones cuantitativas .....	82
3.2. La unidad y el número.....	84
3.3. Las multiplicidades.....	88
4. El movimiento y el cambio .....	93
5. Polémica con Kant: Deducción del espacio homogéneo como síntesis intelectual.....	97

Capítulo cuarto. Pensar en la duración.....	110
1. Los datos inmediatos de la conciencia.....	111
1.1. Hacia una nueva concepción de la realidad: sobre el devenir .....	114
2. La duración.....	117
2.1. Los dos modos de la duración.....	117
2.2. Propiedades de la duración.....	120
2.3. Diferenciación vs dialéctica.....	122
3. Pensar en duración.....	124
3.1. El problema de la libertad .....	126
3.2. Crítica al principio de causalidad.....	131
3.3. Teoría de los dos yoes .....	135
3.4. La libertad.....	141
3.5. Conciencia y duración.....	143
3.6. Análisis de los problemas filosóficos.....	146
Capítulo quinto. Percepción y memoria.....	151
1. La escritura de Materia y memoria.....	151
2. Breve contexto histórico de la psicología novecentista.....	154
3. Estudio de Materia y memoria .....	163
3.1. Teoría de la percepción pura.....	170
3.2. Teoría de la memoria .....	181
A. Memoria y reconocimiento.....	184
B. Memoria pura.....	186
C. Memoria hábito.....	188
D. Análisis del reconocimiento .....	188
4. La existencia del Inconsciente .....	195
4.1. El ensueño.....	201
4.2. Anotaciones a la concepción bergsoniana del Inconsciente .....	206
5. Las ideas generales. Mecanismos motores del entendimiento.....	209
5.1. Análisis de los mecanismos de la memoria.....	212
6. A vueltas con la libertad .....	225
7. Hacia la memoria pura .....	232
8. Anotaciones a la terminología bergsoniana .....	237

Capítulo sexto. Materia y vida.....	242
1. Teoría de la materia .....	242
2. Apuntes para una nueva Física .....	246
3. Perspectiva biológica de los problemas .....	253
3.1. De la psicología a la biología .....	256
3.2. Vida y materia .....	263
3.3. Fundamentación biológica de la Teoría del Conocimiento .....	268
3.4. Inteligencia y sociedad: una aproximación al origen del lenguaje.....	275
3.5. El instinto .....	280
Capítulo séptimo. La cuestión del método y el proyecto de Filosofía .....	284
1. El debate metodológico .....	284
2. El desencanto .....	286
3. El método: aproximación a una epistemología bergsoniana .....	291
3.1. Las dos direcciones del conocimiento .....	291
A. La inteligencia .....	292
B. La intuición .....	294
3.2. Las ilusiones intelectuales .....	301
A. Del movimiento retrógrado de la verdad .....	305
B. La función fabuladora .....	309
4. Diálogo entre Bergson y la neurociencia .....	317
5. La propuesta metafísica de Bergson: la posibilidad de lo absoluto.....	321
6. Excursus sobre un posible diálogo entre Tagore y Bergson .....	330
7. Influencias y prolongaciones de la filosofía de Henri Bergson.....	352
Capítulo Octavo. La psicología por hacer .....	361
1. El ser humano en la evolución .....	363
2. La dirección de la psicología .....	365
3. Una mirada psicoanalítica a las paradojas de Zenón: Žižek y Lacan .....	370
4. Sobre absolutos, mitos y renunciaciones.....	378
4.1. Un nuevo absoluto.....	379
4.2. Definiciones de absoluto.....	380
4.3. El absoluto en psicoanálisis. Una lectura de la Biblia.....	382

4.4. Tiempo primordial, unidad originaria.....	387
4.5. La renuncia.....	394
4.6. Último giro de tuerca.....	399
Conclusiones .....	404
I. Reflexiones .....	404
II. Aportaciones .....	409
Bibliografía .....	418
Resumen/Abstract.....	427

## TABLA DE ABREVIATURAS Y ACARACIONES BIBLIOGRÁFICAS

### I. Explicación de la elección de las obras de referencia

Tradicionalmente las obras de Henri Bergson se han citado por la edición que realizó Presses Universitaires de France en 1959 conmemorando los 100 años del nacimiento de Henri Bergson, estuvo a cargo de André Robinet e incluyó una introducción de Henri Gouhier. En esta edición sin embargo no estaban incluidas la tesis doctoral sobre el 'lugar' en la *Física* de Aristóteles ni su obra *Duración y simultaneidad* de 1922.

Bergson en su testamento de 1937 dijo haber publicado en vida todo lo que quería decir prohibiendo la publicación de otros materiales. Pero tras su muerte aparecieron dos conjuntos de recopilaciones de textos que se apresuraron a legitimar su publicación para bien del hacer filosófico e historiográfico. Primero fueron los *Écrits et paroles* publicados por Rose-Marie Mossé-Bastide bajo la responsabilidad de Édouard Le Roy en 1959. Más tarde los *Melanges* publicados bajo la dirección de André Robinet y con una introducción de Henri Gouhier en 1972.

Además de estos textos también han visto la luz los cursos y la correspondencia recogida por André Robinet. Para una completa referencia de estas publicaciones cfr. *Écrits philosophiques* PUF, (2011), p 1028.

En castellano las obras de Bergson ha tenido diferente suerte. Tras la muerte de Henri Bergson, en 1963 apareció una edición de algunas de sus obras bajo el título *Obras escogidas* en la editorial Aguilar con traducción y prólogo de José Antonio Miguez, pero en este volumen tampoco estaban la tesis latina ni *Duración y simultaneidad*, y era notable la ausencia de la última obra de Bergson, *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*.

La editorial Espasa Calpe en su colección Austral publicó por separado entre 1976 y 1983 los dos libros que recogen artículos y conferencia y que Bergson aglutinó bajo los títulos *La energía episirtual* y *El pensamiento y lo moviente*, respectivamente. La primera con traducción de María Luisa Pérez Torres y la segunda de la mano de Heliodoro Carpintero.

Sin embargo debemos llamar la atención sobre algunos errores importantes en las traducciones que alteran profundamente algunas frases y afirmaciones de Bergson. Una actualización y revisión podría ser útil para actualizar algunos campos semánticos a la luz también de interpretaciones más contemporáneas del pensamiento del Nobel.

En 1996 Jaime de Salas y José María Atencia publicaron en la editorial Tecnos la última obra de Bergson, *Las dos fuentes sobre la moral y la religión* con un estudio preliminar donde comparan el pensamiento del francés con la filosofía orteguiana.

En 1999 la editorial Sígueme publicó en un volumen independiente el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* con una nueva traducción de Juan Miguel Palacios que también se encargó de una brevísima pero lúcida presentación.

Así llegamos al siglo XXI con la proliferación de nuevas ediciones en castellano, como por ejemplo las de la editorial Cactus en Argentina.

En 2007 comenzó una serie editorial de la mano de PUF que venía a cubrir una deuda importante: una edición crítica de las obras de Bergson, en su idioma y con sus correspondientes aparatos críticos que facilitarán el trabajo de lectores e investigadores en el futuro.

La cronología editorial de esta nueva edición es la siguiente:

- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche (2011)
- *Matière et mémoire* (1896) edición crítica realizada por Camille Riquer (2008)
- *La rire* (1900) edición crítica realizada por Guillaume Sibertein-Blanc (2007)
- *L'Évolution créatrice* (1907) edición crítica realizada por Arnaud François (2009)
- *L'Énergie spirituelle* (1919) edición crítica realizada por Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Guillaume Sibertein-Blanc, Ghislain Waterlot (2009)
- *Durée et simultanéité* (1922) edición crítica realizada por Élie During (2009)
- *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932) edición crítica realizada por Frédéric Keck y Ghislain Waterlot (2008)
- *Le pensée et le mouvant* (1934) edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire marin, Ghislain Waterlot (2009)
- *Écrits philosophiques*, edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Élie During, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Frédéric Keck, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Ghislain Waterlot y Frédéric Worms (2011)

Esta obra sustituye al volumen de *Melange* proponiendo una organización de los textos funcional al estudio historicista de la obra de Bergson, rellenando los intermedios entre la publicación de sus diferentes obras.

## II. Nota sobre la edición crítica de PUF (2007-2011)

Queremos anotar tres cuestiones que nos parecen relevantes sobre esta nueva edición:

- 1) La paginación que se ha seguido para editar cada obra conserva la paginación de las ediciones originales coincidiendo así con la edición de 1959, que en cada texto señala la paginación original. Esta continuidad es sin duda una virtud que facilitará el trabajo de investigación de las obras de Henri Bergson.
- 2) Todos los títulos publicados contienen una descripción de los *Principios generales de la edición crítica* donde se expone el plan de publicación de las obras con la fecha prevista de edición de cada título. Sin embargo, habiendo tenido retrasos en casi todas las fechas de publicación, el mismo texto, con la misma cronología se ha incluido en todos los libros, no habiendo sido actualizada su previsión ni retrógradamente, como diría Bergson.
- 3) La cuestión más crítica sin embargo nos parece que de un volumen a otro no se ha conservado la coherencia en la *Tabla de abreviaturas*, modificando la referencialidad convencional de las obras de Henri Bergson. Además de ubicar la tabla en diferentes lugares según el título publicado (por ejemplo en el *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* está ubicado en el *Dossier crítico*, en *Écrits philosophiques* antes de la recopilación de textos) y no se mantienen las mismas abreviaturas: en *L'Évolution créatrice* se utiliza para referirse al *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* la abreviatura “E”, en la edición del propio *Essai* se utiliza la palabra completa “*Essai*” y en la de *L'évolution créatrice* y otros la convencional “DI”.

También varían de un título a otro las abreviaturas utilizadas para las obras *Durée et simultanéité* (Dsim o Dsi) y las dos introducciones que se encuentran al principio de *Le pensée et le mouvant* (MVR o I1 y DPP o I2 respectivamente).

## III. Criterio utilizado para citar las obras de Henri Bergson

En este trabajo de investigación se citará a la vez la nueva edición de PUF (2007-2011) y la edición española que creemos más recomendable para leer a Henri Bergson. En un esfuerzo de actualización de la investigación se ha incorporado la nueva edición de PUF a todo el aparato crítico.



A continuación señalamos las abreviaturas y el formato que utilizaremos:

DI - En el caso del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* seguiremos la traducción de Juan Miguel Palacios. Usaremos las siglas 'DI' y señalaremos la paginación del nuevo volumen de PUF en primer lugar y a continuación la paginación según su edición en Sigueme (1999). Se utilizará el siguiente formato: DI, p. 149/140.

MM - En el caso de *Materia y memoria* seguiremos la edición contenida en *Obras escogidas*. Usaremos las siglas convencionales para referirnos a esta obra como 'MM' y señalaremos la paginación del nuevo volumen de PUF en primer lugar y a continuación la paginación según su edición en Aguilar (1963).

ES y PM - En cuanto a *La energía espiritual* y *El pensamiento y lo moviente* seguiremos las ediciones de Espasa Calpe. Usaremos las siglas convencionales para referirse a estas obras como 'ES' y 'PM' respectivamente y señalaremos la paginación del nuevo volumen de PUF y a continuación la paginación según su edición en Espasa (1976 y 1983).

EC - Para *La evolución creadora* hemos preferido la edición contenida en *Obras escogidas* de 1963. Usaremos las siglas convencionales para referirse a esta obra como 'EC' y señalaremos la paginación del nuevo volumen de PUF y a continuación la paginación según su edición en Aguilar (1963).

DS - *Las dos fuentes de la moral y de la religión* la citaremos por el volumen de Salas y Atencia. Usaremos las siglas convencionales para referirse a esta obra como 'DS' y señalaremos la paginación del nuevo volumen de PUF y a continuación la paginación según su edición de Tecnos (1996)

Ep y M - Por último, citaremos los *Écrits philosophiques* (Ep) junto con los *Melanges* (M) siempre y cuando lo permitan los textos, ya que no hemos podido proceder a un cotejo exhaustivo de ambas ediciones.

La tesis latina sobre *La noción de lugar en Aristóteles* no fue traducida al francés hasta 1948, siete años después de la muerte del autor. Apareció por primera vez en *Les Études*

*bergsoniennes*, II, 1948, pp. 29-104. Traducción a cargo de M. Robert Mossé-Bastide y revisada por M. Guy Soury. En 1972 se incluyó en la recopilación de textos *Melanges*, publicado por la Editorial Presses Universitaires de France, mateniendo la traducción, se situó como el primer texto del volumen en las páginas 1-56. Este texto se ha incorporado a la nueva edición crítica al volumen que sustituye a los *Melanges* que se ha titulado *Écrits philosophiques*, (2011). Este texto ocupa las páginas 67- 123.

Hasta 2013 no ha aparecido una traducción en castellano. A cargo de Antonio Dopazo y bajo el título *El concepto de lugar en Aristóteles* (CLA) contiene el texto completo con una presentación a modo de prólogo. Publicada por Ediciones Encuentro SA, Madrid.

Para facilitar la identificación de los pasajes de esta obra, se citará en primer lugar la edición de *Melanges* (M) ya que ha sido durante más de 50 años la referencia más usada. A continuación se citará por la paginación de los *Écrits philosophique* (Ep), 2011 por considerar que en el futuro será la edición de referencia para toda investigación. Por último se añadirá la referencia de la primera traducción al castellano para facilitar su estudio. Se utilizará el siguiente formato: M/Ep/CLA p. 17/35/50 citando respectivamente la paginación de cada edición.

Debemos señalar que la mayoría de las traducciones de las citas son propias ya que en el momento de redactar esta sección no existía traducción castellana. Para ello nos servimos tanto de la edición francesa de 1948 como de la edición italiana de 1986.



## INTRODUCCIÓN

Esta tesis que se presenta para la obtención del Grado De Doctor es el resultado de una investigación que comienza con cuatro acontecimientos. El primero es una inquietud en el contexto idóneo; el segundo es el encuentro con el filósofo Igancio Gómez de Liaño; el tercero el encuentro con un libro y el cuarto la aceptación de una invitación intelectual del filósofo francés Henri Bergson.

I. Esta tesis parte de mi preocupación por la independencia de la subjetividad en la era de la sociedad de la imagen.

Durante mi estadía en la Universidad de Turín donde disfruté de una beca Erasmus por la cual cursé el cuarto curso (2001-2002) de la Licenciatura de Filosofía en dicha universidad, tuve oportunidad de conocer a una nueva generación de fotógrafos que transitaban el cambio tecnológico de la era analógica a la digital. Con una mirada educada en la romana, barroca y a la vez industrial ciudad de Turín, entre sus llanuras, el valle y las sierras, a mitad de camino entre la Italia del sur y la Europa alpina, comencé a preguntarme sobre el papel que cumplía la proliferación de la fotografía en nuestras vidas cotidianas, la función que cumplían las imágenes en los espacios públicos y la multiplicación de dispositivos de comunicación.

A esta pregunta se vino a sumar otra provocada por el excelente desarrollo crítico de la hermenéutica que pude conocer y estudiar en el ámbito académico torinés: la imposibilidad del relato total desde el punto de vista hermético y los problemas críticos que derivan de esta cuestión me pusieron en camino del fin de la carrera de licenciatura con nuevas herramientas metodológicas que nunca abandoné ya.

La imposibilidad del relato total a partir de millones de imágenes apuntaba a que todo relato de imágenes era necesariamente artificial e interesado. El uso de las imágenes por parte de la publicidad y la política debía señalar un poder especial de las imágenes que no tienen las razones, ni los argumentos ni las palabras. Poco a poco entendí de donde venía ese poder de sugestionar la raíz misma de nuestro ser, de nuestra personalidad y en definitiva de lo humano que tiene la circulación de imágenes.

La situación que imaginaba y me despertaba multitud de preguntas era la siguiente: Una habitación. Una reunión de amigos. Miles de cámaras fotografiando constantemente la situación y la acción desde todos los ángulos posibles. Y luego, la voluntad de reconstruir la

situación con la cantidad ingente de imágenes obtenidas, reconstruir lo ocurrido. Una sola respuesta. Una y muy simple: imposible. La historia total es imposible, el relato total también. Siempre quedan huecos. El escritor los aprovecha para que la imaginación del lector los rellene. Un historiador los aprovecha para ocultar ciertos hechos o bien para abreviar, más o menos intencionalmente. La película cinematográfica que se montaría tampoco sería capaz de reproducir todo, absolutamente todo lo que ha sucedido. En todos los casos, presentarán un resumen posible.

Situación de gran hermano donde todas esas cámaras y todos esos fotogramas serían incapaces de narrar exhaustivamente todo lo sucedido en esa reunión a lo largo de un par de horas. Imposibilidad aplicada a esta escena que es la misma que se plantea a la hora de contar la historia, en cualquier narración y respecto a cualquier acontecimiento por sencillo que sea. Su reconstrucción *a posteriori* como historia total es imposible.

Todos estos casos muestran que la objetividad como conocimiento total no es posible, pero apuntan a otro problema que me interesó más: lo que las imágenes no pueden hacer es dar cuenta de la vivencia misma. La imagen no puede sustituir ni reconstruir algo que solo es vivible desde su espesura temporal. Este problema epistemológico y psicológico, con amplias implicaciones en la teoría de la narración surgió en un contexto académica que es la cuna del estudio de los textos gadamerianos en Italia, de la mano de los profesores Vattimo y Ugguzzio, fue el desencadenante de una serie de preguntas provenientes de la hermenéutica, que al aplicarse a las imágenes se hacían especialmente intratables y por ello interesantes.

Pero sólo tras el encuentro con la filosofía de Henri Bergson, pudieron estas preguntas desarrollarse en otras preguntas que se dirigían esta vez, más allá del mundo de la comunicación generalizada de la actualidad, hacia la propia historia de la filosofía y de la ciencia.

## II. Un proyecto de tesis y un director.

Durante mi formación como investigadora me preocupé por tratar de entender las diferentes acepciones de las imágenes que los filósofos habían propuesto así como el estudio sobre el papel de la imaginación en las diferentes teorías del conocimiento. Pronto este problema giró hacia la otra cara de la moneda: la memoria. Estas primeras indagaciones me produjeron la sensación de galimatías, sin lograr poder ordenar todos esos datos y teorías en un problema concreto ni en una pregunta filosófica.

El gran filósofo español Ignacio Gómez de Liaño acompañó mi primera investigación como director del DEA que presenté en junio de 2006 con el título “Sobre la necesidad y la posibilidad de una epistemología de la imagen”. A través de la lectura de su obra, de sus sugerencias bibliográficas, de nuestros diálogos y su gran paciencia conmigo, fui acercándome a una formulación más precisa de mis preguntas. De las cuestiones de “¿Qué es la subjetividad” y ¿Qué son las imágenes?” al poco de empezar a investigar desenmascararon una pregunta más radical: el problema de la libertad.

El descubrimiento del arte de la memoria como crítica a la autoidolatría del intelecto me mostró una forma de narrar la historia de la filosofía, no ya desde los triunfos de la razón sino desde la memoria y la imaginación.

La tradición del arte de la memoria establece una implicación de las imágenes que nos formamos, ya sea conteniendo cuestiones del mundo externo, como de nuestra interioridad, en la formación de la personalidad y de la moralidad. Por ello llega Giordano Bruno a proponer el ejercicio de esta compleja mnemotecnia como base de una posible reforma moral de la cristiandad. Memoria y personalidad, imágenes y carácter. Visibilidad y espacio. Impacto y repetición. Del arte de la memoria a las reglas básicas del mundo publicitario que nos rodea y nos abraza no hay tanta distancia. Las imágenes, las emociones, afecciones y la memoria se interpenetran, influyen y modelan unas a otras.

III. Mi encuentro con Bergson se produjo a través de la lectura de Paul Ricoeur<sup>1</sup>. En la última asignatura de la licenciatura que cursé, el profesor José Luis Pardo Torío nos invitó a adentrarnos en los problemas de la narratividad y el tiempo. Desde la teoría de la narratividad y la hermenéutica me adentré en la lectura del libro *La memoria, la historia y el olvido* donde encontré por primera vez la teoría de la memoria de Bergson y desde ahí me adentré en su pensamiento.

El descubrimiento fortuito del pensamiento de Henri Bergson comenzó siendo un capítulo de la investigación que presenté para obtener mi Diploma de estudios avanzados. Al terminar y plantear como seguiría la investigación, el capítulo se transformó en un campo inmenso de posibilidades por descubrir.

*Materia y memoria* es la obra más compleja del autor, un bucle que lleva al lector por una espiral que sube y baja, como un fractal y cuyas sucesivas lecturas siguen enriqueciendo la

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido*. Traducción de Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

comprensión de un problema planteado de la manera más compleja, desde la crítica y desde la construcción simultáneas.

Allí encontré una forma de plantear los problemas que desde la filosofía permitían dialogar con la psicología y en particular con el psicoanálisis, disciplina que me era familiar tanto desde la práctica como desde la teoría, por ello realicé tres de los cursos de doctorado en la Facultad de Psicología. El psicoanálisis me sugería tanto inquietudes difíciles de imaginar e identificar, como certezas interiores sobre el qué de la psicología y su descripción del proceso de constitución intersubjetivo en el ámbito de la sociedad. Fue cuando logré poner en común ambos pensamientos cuando pude formular las preguntas pertinentes a la filosofía de Bergson.

La perspectiva de análisis de la tesis se amplía de la psicología a la ontología siguiendo la filosofía de Bergson que vuelve a tomar como problema principal la explicación del cambio que centró los debates filosóficos en la antigua Grecia. La solución greiga que ha predominado es la del miedo al movimiento. La propuesta de Bergson será reintroducir el movimiento como definición de la realidad, lo que implica desarticular la metafísica construida sobre el miedo para aventurarse en la metafísica del movimiento. La innovación bergsoniana será plantear toda investigación desde la experiencia psicológica que comienza describiendo la evidencia de la libertad como dato inmediato de la conciencia, principio y fin de las reflexiones de Bergson guiadas por la noción de duración como forma de darse de nuestra experiencia interior.

Lo que empezó siendo una investigación sobre el papel de las imágenes en nuestra forma de vivir y entender la realidad, se abrió hacia el estudio de la filosofía de Bergson por su gran capacidad de indagar en la historia de la filosofía, la condición humana y las condiciones de existencia. Su revisión y actualización son los objetivos de esta investigación.

El problema que se plantea es que explorando los problemas y tesis centrales del pensamiento de Bergson y de sus críticas a la filosofía y a la cultura occidental en cuanto productos de una metafísica inconsciente, del mecanicismo y de la extralimitación del intelecto cinematográfico, podemos caer en aquello que viene criticando Bergson de forma eminente: la imposibilidad de llegar a un conocimiento más profundo, en cuanto integrador de la realidad como movimiento, a través de sucesivas descomposiciones y síntesis

realizadas por el intelecto. De ser así este trabajo no escaparía a su crítica, poniendo en serio peligro cualquier trabajo analítico porque de ninguna manera alcanzaría la realidad más que del único modo en que sabe hacerlo, que es siempre una manera superficial de mirar al mundo exterior: vistas fotográficas en última instancia.

Ya lo dice Bergson nada más empezar el *Ensayo*: “nos expresamos necesariamente con palabras”, pero no quiere decir que una crítica a cierto modo de uso del lenguaje no sea pertinente, así como tampoco quiere decir que el lenguaje sea autosuficiente como medio para expresar y comunicar. Que sea útil para expresarnos sobre ciertos aspectos de la realidad no quiere decir que sea adecuado para otros casos como son los estados y las vivencias desde el punto de vista psicológico que centran la filosofía bergsoniana.

Por ello es necesario tomar la filosofía de Henri Bergson como un modelo interpretativo de la realidad que viene criticado y otro que es propuesto. No se trata de una crítica puntual a cierta escuela filosófica, y a cierto uso del intelecto o a ciertos problemas derivados de ellas, sino que es una crítica a una cosmología entera que predomina en la cultura occidental.

IV. En 1913 Henri Bergson fue nombrado Presidente de la *Society for psychical Research* de Londres. En la conferencia que pronunció al aceptar el cargo, con el título “‘Fantasmas vivos’ e ‘Investigación psíquica’” expone su visión de la historia de la ciencia y argumenta como ésta ha producido un desarrollo extraordinario del conocimiento físico desde su nacimiento en Grecia y su sistematización moderna. Pero su extensión tiene un límite que es, bajo su punto de vista, “la causa más profunda que ha retrasado hasta aquí la ‘investigación psíquica’, dirigiendo por otro lado la actitud de los científicos”<sup>2</sup>.

Si la ciencia es el conocimiento en base a medidas que tiene el ideal del conocimiento matemático, allí donde no pueda aplicarse, “se las arregla para no considerar más que el lado capaz de resultar luego accesible a la medida”<sup>3</sup>. Pues bien, para Bergson el espíritu es refractario a la medida, a pesar de lo cual se ha intentado reducir la psique a un proceso cerebral, de donde derivan las teorías paralelistas o epifenomenistas. Pero lo que la ciencia nos muestra de la materia es completamente heterogéneo a lo que descubrimos en la observación de nuestra vida interior. La ciencia contradice la experiencia psicológica más elemental que se nos presenta como un movimiento incesante de cualidades heterogéneas, interpenetradas cuyo movimiento es inanticipable.

Desde esta caracterización del espíritu Bergson emprende una descripción dual de la

---

<sup>2</sup> ES, p. 70/79.

<sup>3</sup> ES, p. 71/80.



realidad como si se tratara de dos modos que no se tocan: materia y espíritu, espacio y duración, extensión y movimiento.

El gran desarrollo de la ciencia ha hecho prestar poca atención y tergiversar las investigaciones psicológicas. Pero en parte a sus grandes avances, Bergson reconoce, podemos afirmar la heterogeneidad de la experiencia psicológica frente a la materia.

Entonces se pregunta, “qué habría sucedido si la ciencia moderna, en lugar de partir de las matemáticas para orientarse en la dirección de la mecánica, de la astronomía, de la física y de la química; si en lugar de hacer todos sus esfuerzos en el estudio de la materia, hubiese comenzado por la consideración del espíritu -si Kepler, Galileo y Newton, por ejemplo, hubieses sido psicólogos-. Seguramente tendríamos una psicología de la que hoy no podemos formarnos ni una remota idea -como tampoco se hubiera podido imaginar, antes de Galileo, lo que sería nuestra física-.”<sup>4</sup>. Aunque la idea le atrae, retrospectivamente evalúa que no hubiera sido deseable este desarrollo. El interés por la *precisión* que inventaron los griegos y que caracteriza todo el hacer científico, es, para Bergson, una de las grandes virtudes de la humanidad sobre la que reposa todo el desarrollo científico. Bergson termina esta digresión concluyendo que el desarrollo de la ciencia ha llegado a un punto en el que puede iluminar a las investigaciones psicológicas, en cierta manera. Por lo que es tiempo de que con “prudente audacia”<sup>5</sup> y renunciando a las metafísicas que producen malas comprensiones de la psicología, se pongan los esfuerzos y recursos necesarios para adentrarse en el dominio de las realidades psicológicas.

Esta tesis es el resultado de la invitación de Bergson a girar la mirada y adentrarse en la vida interior. Primero de la mano de los propios textos bergsonianos para luego abrirlos al diálogo con otras perspectivas que hemos considerado prolongas su esfuerzo.

Tomamos la filosofía de Bergson como una crítica a la metafísica de la presencia, de la sustancia y de la negación del cambio así como una propuesta creativa que comienza afirmando la libertad, postulando el conocimiento inmediato de la conciencia, de la libertad y de su modo de ser como puro movimiento creativo. A ello dedicaremos los primeros cuatro capítulos capítulo de esta tesis doctoral.

El desarrollo de esos descubrimientos requerirá por parte de Bergson nuevas investigaciones sobre el funcionamiento de ese modo de pensar que ha construido el sistema de la ciencia y de la metafísica, para así poder criticarlo mejor y limitarlo, orientarlo y

---

<sup>4</sup> ES, p. 80/87.

<sup>5</sup> ES, p. 84/91.

aceptar sus contribuciones pero con límites. Afuera de esos límites está la necesidad de volver a pensar de otro modo que Bergson caracterizará como pensar en duración. A su aplicación de este método a los problemas epistemológicos y metafísicos desde la perspectiva de la psicología nos ocupamos en el capítulo quinto; desde la perspectiva de la biología en el capítulo sexto y desde las cuestiones internas del problema de la metodología en el séptimo.

Por último tratamos de prolongar el pensamiento bergsoniano aceptando su método y ayudándonos de otros para dilatar su esfuerzo filosófico. Para ello nos detenemos en ciertas cuestiones que consideramos convergentes con la idea de filosofía de Bergson y que vienen a fortalecer la intuición como cierto tipo de introspección que debe acompañar a la experiencia para poder distinguir los diferentes aspectos de la realidad en cada cuestión que nos propongamos examinar. En esta línea hemos propuesto un diálogo de la filosofía de Bergson la con la física contemporánea, con la neurociencia actual, con la filosofía de Tagore y más extensamente con la psicología del inconsciente al que hemos dedicado el capítulo octavo.

Esta tesis ha pretendido profundizar en la concepción de la conciencia de la filosofía de la duración de Henri Bergson. La aceptación de la flecha del tiempo en todos los órdenes del conocimiento, a pesar de haber sido propuesta ya en la física decimonónica y en la filosofía de fines del siglo XIX, no ha sido tomada en cuenta plenamente en el ámbito académico hasta bien avanzado el siglo XX. La resistencia a abandonar un mundo en equilibrio, determinista, previsible, en el que el ser humano se mueve a sus anchas y no vislumbra ningún límite, es una resistencia casi titánica. Tan grande que atraviesa toda la historia de occidente desde los orígenes de la filosofía en Grecia. La construcción de la ciencia y la metafísica han sido subsidiarias de este temor, apuntalando las capacidades intelectuales y desarrollándolas con todo el poder que han logrado adueñándose de la materia y de los propios seres vivos. El deseo de control hilvana la historia de la humanidad.

Pero esta historia del terror al movimiento que denuncia Bergson en el acto fundacional de la ciencia y la filosofía en el pensamiento de Parménides y Zenón de Elea tiene también una explicación psicológica. La necesidad de atender al mundo circundante, dada nuestra particular organización instintiva nos ha exigido como especie un esfuerzo enorme, un esfuerzo acumulado.

La propuesta de Bergson implica la necesidad de un giro de la atención del exterior al interior. Superadas las necesidades, debilitados los instintos y con un desarrollo científico sobreabundante, es necesario equilibrar ese desarrollo con el del conocimiento interior. Bergson lo propuso como objetivo específico de la psicología que se ayudaría de la filosofía. Pero creemos que este giro no se ha dado, no se ha prolongado más que en ciertos casos de las investigaciones físicas y de algunos filósofos, pero sin duda no se ha dado en el ámbito de la opinión pública ni de la cultura en general: de como culturalmente nos pensamos, actuamos, nos organizamos y nos relacionamos. Creemos que este es el desafío de la filosofía y la ciencia actuales.

## CAPÍTULO PRIMERO. CONTEXTO HISTÓRICO SISTEMÁTICO<sup>6</sup>

Manuel García Morente<sup>7</sup> describe la segunda mitad del siglo XIX como un “empacho de la razón” que menosprecia la sensibilidad, denigra a la mera inteligencia y exalta el ideal matemático acaparando cualquier descubrimiento; la razón se siente orgullosa de sí misma y aspira al absoluto, fiada a su método experimental resignifica el evolucionismo en términos deterministas y finalistas, aplaca a la filosofía y poco a poco olvida sus límites, terminando por introducir la realidad en los laboratorios que tantos descubrimientos e inventos habían visto surgir. Pero este gesto termina por aplastar a la propia ciencia positivista.

Los avances científicos habían logrado un desarrollo tecnológico que solo Julio Verne podía imaginar. Pero la ciencia así establecida era incapaz de plantearse las preguntas sobre el sentido de la vida, encerrada en un optimismo ciego, solo el progreso guiaba y podía dirigir la marcha tanto de la ciencia como de las sociedades y sus políticas.

Morente realiza una reducción al absurdo de la tesis positivista: si la inteligencia solo conoce relaciones, niega la metafísica y lleva la realidad a los laboratorios, está negando con una proposición lógica su propio estatuto. En tanto que la lógica es una parte de la filosofía, y la capacidad de establecer relaciones una afirmación de la psicología, observa Morente: “los científicos, para ser positivistas, tuvieron que hacerse filósofos, inventaron una cosa nueva: la psicología fisiológica o experimental que decoraron con el nombre de ciencia, adjetivo que en su lengua significa: única verdad”<sup>8</sup>.

El español, que tuvo buenas relaciones con Bergson y con Chevalier, el *vocal* de Bergson, sintetiza así los dogmas del positivismo:

- 1) La ciencia es el conocimiento de la realidad por medio de la medida, de la experiencia y de la observación; es decir, que las matemáticas aplicadas a las sensaciones que el mundo nos envía nos permiten descubrir las leyes del Universo.

---

<sup>6</sup> Citaremos las diferentes obras de Bergson señalando las ediciones utilizadas en cada ocasión y respetando las abreviaturas comunes en los estudios bergsonianos. Consultar Tabla de Abreviaturas.

<sup>7</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972. Esta edición y la nueva editada por Ediciones Encuentro (2010) con Presentación de Juan Miguel Palacios, incluye la alocución de Henri Bergson el 1º de mayo en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Para preparar esta visita Morente redacta varias clases para explicar el pensamiento de Bergson a estudiantes y público en general, que más tarde, en 1917, formarán parte de este libro. Tras la publicación de la última obra de Bergson *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Morente añade un comentario. La edición definitiva que se imprimió en 1972 y se ha reimpresso en 2010 consta también del semblante que escribió Morente tras la muerte de Bergson en enero de 1941. Cfr. *Presentación* de J.M. Palacios en la citada obra (2010).

<sup>8</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972, p. 30.

- 2) No hay más conocimiento verdadero que el obtenido por los métodos anteriormente dichos.
- 3) La lógica, la ética y la estética son partes de la psicología, las partes que estudian cómo el hombre piensa, quiere y siente.
- 4) La psicología es una ciencia positiva y verdadera desde el momento en que se aplica el método de experimentación y observación (psicofisiología) y, desde el momento en que se somete a la medida (psicofísica).
- 5) Todo supuesto conocimiento filosófico o metafísico es una fantasía más o menos bella, ya que no usa de la medida, de la experimentación, de la observación<sup>9</sup>

Pues bien, contra esta concepción de la filosofía y de la psicología será contra la que se oponga Bergson. Pero las cosas cambiarán rápido, Europa está en movimiento y el reinado del positivismo no tardará en ser depuesto, al menos, en el ámbito académico. Entre los años del *Ensayo* y 1908 habían cambiado tanto las cosas que Bergson le escribe a William James en una carta que el positivismo no es sino un “sistema intelectualista, en el peor sentido de la palabra, donde yo no veo sino un disfraz de la vieja metafísica *estática*”<sup>10</sup>.

La posición de Bergson inicialmente fue de adhesión al positivismo, embarcado en investigaciones matemáticas y fascinado por las teorías de Spencer bebió de esta religión de la ciencia hasta que intuyó sus límites.

Su reacción siendo crítica es conciliadora, valora los avances de la ciencia pero limita el alcance de las investigaciones susceptibles de medida y deplora el efecto que tienen cuando tratan de aplicar sus perspectivas, métodos y categorías en la investigación de la psique y en la concepción de la libertad.

Junto al positivismo hay que destacar también la enorme influencia de Hegel y Kant en la época. Hegel es el símbolo de la *filosofía total* que es precisamente la pesadilla de los positivistas. Kant se ha convertido más bien en el *kantismo* o *neokantismo*, con una influencia enorme en los ámbitos académicos de la época. Paul Valéry en el breve *Discurso de la Academia*<sup>11</sup> que pronunció tras la muerte de Bergson, en plena ocupación nazi de París, donde nuestro autor estaba vedado por su condición de judío, recuerda el impulso de libertad

<sup>9</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972, p. 31 y ss.

<sup>10</sup> Carta de H. Bergson a W. James, 27 de enero de 1908; EP, p. 744.

<sup>11</sup> Valéry, P., “Discours sur Bergson”. Un document produit en version numérique dans le cadre de la collection: “Les classiques des sciences sociales” dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Site web:.....  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (septiembre, 2015).

que fue el pensamiento de Bergson desde sus inicios, que *a pesar del kantismo*<sup>12</sup> reinante a nivel internacional no se sintió intimidado y puso en marcha su crítica a la metafísica del espacio desde la que él mismo había comenzado su formación como investigador, para terminar de derribarla y comenzar la construcción de una nueva forma de filosofar.

Pero en Francia, la guerra entre Francia y Alemania de 1870 había generado una corriente antigermanófila que influyó a nuestro autor, por lo que prefirió dirigir su mirada más bien hacia Gran Bretaña y el empirismo de Herbert Spencer<sup>13</sup>. En 1922 se confiesa aliviado: “Yo, sin embargo, escapé casi totalmente a la influencia kantiana (...) la influencia predominante que pesaba sobre mi espíritu era la de Spencer, y yo soñaba con extender al Universo entero las explicaciones mecanicistas”<sup>14</sup>.

Sin embargo es conveniente señalar que a pesar del antikantismo de Bergson, dos de sus referentes fueron kantianos reconocidos. Uno es Jules Lachelier, que según nos relata Bergson, “era la influencia alemana la que predominaba en Francia en los medios filosóficos, que tendía entonces a sustituir al positivismo de Taine y de Renan, hasta entonces en boga. Lachelier aparecía como un verdadero maestro, (...) hombre de una época en la que se enseñaba en las escuelas un eclecticismo cousiniano sin rigor y sin vigor, Lachelier se adhería a Kant, que le presentaba el modelo de un pensamiento coherente, conducido según exigencias de una lógica precisa y segura”<sup>15</sup>; a él le dedica<sup>16</sup> su Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

Lachelier y Felix Ravaisson eran los dos kantianos del momento en Francia. Respecto a este último Bergson profesaba una gran admiración, de tarde en tarde lo cita en sus ensayos

---

<sup>12</sup> En diferentes fuentes encontramos la referencia de que en su juventud, sus colegas le llamaban “el antikantiano”, Cfr. Bergson, Henri, *Ouvres*. Edición anotada por André Robinet. Introducción de Henri Gouhier. Presses Universitaires de France, 1959. Reedición de 1970, p. XIII.

<sup>13</sup> Chevalier, J., *Henri Bergson*. Traducción al inglés de Lilian A. Clare. Edición de London, Rider and Co.. EEUU, 1928, p. 5.

<sup>14</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, pp. 66-67.

<sup>15</sup> Cfr. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 64.

<sup>16</sup> En este mismo pasaje de las *Conversaciones*, p. 65, Bergson hace una reflexión conmovedora al relatar como el propio Lachelier luchó por liberarse de los prejuicios del método y el ascendente kantiano, lucha que sufrió sin poder superarla. En medio de esta tensión sumaba la de la religión, que en tanto ferviente católico, sufría el conflicto interior entre la fe y al razón. En una ocasión conversando con Bergson, recuerda como lo comparaba con una casa de dos pisos que no tenía escalera entre ambos, en uno la ciencia y en otro la religión.

Este tipo de personas que tanta influencia tuvieron en Bergson debieron marcarle para aspirar a una filosofía que no fuera contradictoria con la religión, sino tolerante, que no exigiera a lo humano lo inhumano, y que comprendiera esa humanidad en su pensamiento. El conflicto de Lachelier Bergson lo califica como '*drama*', porque una tensión de este género no es una guía para la vida sino un obstáculo para ella, que impide tanto el pensamiento como la ciencia y la fe.

(siendo que Bergson no era muy dado a aportar referencias en sus escritos) y le dedica un artículo en 1904<sup>17</sup>.

Encontramos en una obra de Peter Gay<sup>18</sup> dedicada a la vida y obra de Freud pinceladas interesantes para entender la época. En las últimas décadas del siglo XIX conviven el positivismo académico que tenía el control, con la influencia de Feuerbach que implicó un impulso ateo en las investigaciones. Pero la influencia que quizá más transformaciones produjo con el tiempo fue la obra de Darwin. El propio Freud parece que se inclinó a estudiar medicina entusiasmado por la posibilidad de continuar la estela de los descubrimientos de Darwin que prometían un extraordinario progreso en la forma de comprender el mundo, progreso que apenas había iniciado el propio autor. El *efecto Darwin* debió ser enorme en la juventud burguesa de la época que veía el conocimiento como una gran llanura que había que remontar, volver a examinar y reconstruir conforme a lo que la biología había descubierto, volver a narrar la humanidad desde todos los campos del saber, desde todas las perspectivas. Sin duda estas ideas impregnaron y motivaron el avance del conocimiento en la época, con la convicción de que era un esfuerzo colectivo dada la inmensidad de la tarea y las extremas dificultades que implicaba volver a pensar, esta vez desde la evolución, y ver sus huellas en toda la historia de la humanidad. Podemos vincular a este espíritu las ideas de escuela que tuvieron tanto Freud como Bergson, que si bien fueron opuestas, el uno obsesionado por la idea de hacer su propia *Academia* psicoanalítica, el otro preocupado por no coartar la libertad y la creatividad de sus seguidores, pero también preocupado por la necesidad de que los filósofos y los científicos colaboraran, que solo con un esfuerzo colectivo se podría remontar la pendiente del intelectualismo. Un proyecto del que ambos sabían que no había más que comenzado y que cualquier vida individual no podía sino poder un gran de arena en el camino del conocimiento porvenir.

El físico Ilya Prigogine define el periodo entre 1850 y 1950 como el siglo de Darwin que junto con un auge del historicismo introdujeron la flecha del tiempo en todos los ámbitos del conocimiento. Los primeros descubrimientos en Física de la mano de Boltzmann son contemporáneos a la obra de Darwin, a los primeros pasos de la paleontología y la geología. La historia que hasta ahora se había ocupado de narrar el descubrimiento progresivo de los

<sup>17</sup> En 1904 Bergson ocupó una silla en la *Académie des Sciences morales et politiques*, sucediendo a Ravaisson. Con motivo del acto Bergson dedicó su alocución a su predecesor. Este discurso fue luego incluido en el volumen recopilatorio *El pensamiento y lo moviente* publicado en 1934.

<sup>18</sup> Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989, pp. 50-60.

medios de dominar el mundo se enfrenta a una naturaleza que ya no puede ver como mero objeto. La evolución ponía al hombre de nuevo como un grano de arena en el universo, sin lugar privilegiado<sup>19</sup>. Prigogine sostiene que junto con el Segundo Principio de la Termodinámica, la obra de Darwin ayudó a introducir el problema del tiempo ya de forma irreversible en todos los ámbitos del saber, produciendo a su vez una reflexión sobre por qué durante tantos siglos se ha negado el devenir, la flecha del tiempo.

Paralelamente se desarrolla un anhelo de espiritualidad que reivindica el poder creador del espíritu y de la naturaleza, un poder que es irreductible a cualquier explicación causal y que no puede ser retenido bajo las condiciones controladas de un experimento. En esta línea Nietzsche, Carlyle, Emerson, Guyau, Schopenhauer, Fichte, Hartmann o Schelling y más tarde el propio Bergson dirigen su atención hacia la capacidad creativa inaugurando otras formas de pensar que no va a desechar los logros de las ciencias positivas pero que coinciden en la necesidad de limitarlos y *ponerlos en su lugar*.

#### *La otra cara de la Europa positivista*

Durante los años de preparación de la tesis doctoral (1883-1888), Bergson tradujo el libro de James Sully *Les illusions des sens et de l'esprit* en 1883. En 1886 publica en la *Revue philosophique*<sup>20</sup> un artículo titulado “De la simulation inconsciente dan l'états d'hypnotisme”. Este artículo es una puesta a prueba de los poderes de la hipnosis en el que Bergson y Robinet llevaron a cabo su pequeño experimento para tratar de observar en qué consistía este fenómeno. Las conclusiones no son interesantes en sí sino que más bien apuntan a las premisas que Bergson ya consideraba: la capacidad de sugestión, la capacidad de alterar nuestra atención que produce una hiperestesia por medio de la hipnosis y la aceptación de la existencia del inconsciente.

No puede sino llamar la atención el interés que despertaba en Bergson el hipnotismo. Menciona en varias ocasiones en *Materia y memoria* el fenómeno y también en algunos de los artículos recopilados en *La energía espiritual* de 1922.

Es pues pertinente preguntarse cómo se concilia un ambiente académico kantiano, positivista y materialista con este interés por los fenómenos paranormales. En esta época Bergson conoce la obra de Pierre Janet y de su maestro Charcot que están poniendo las bases

<sup>19</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, pp. 26-27.

<sup>20</sup> *Revue philosophique*, XXI, noviembre 1886, pp. 525-531. Una edición contemporánea se puede encontrar en EP, pp. 69-75; *Melanges*, pp. 69-75.



de una nueva psicología que busca explicaciones no psicofisiológicas para los trastornos mentales. Freud<sup>21</sup> comparaba a Charcot con el Adán de la psicología, porque fue el primero en poner nombres a las enfermedades mentales y en buscar las causas en el mismo psiquismo que las sufría. Sonambulismo, hipnosis o la telepatía eran experiencias tomadas como *normales*.

La Europa decimonónica había acogido con entusiasmo la numerología, la grafología (de la que Bergson era aficionado)<sup>22</sup>, mesmerismo, frenología y tantas teorías que hoy descartamos como charlatanería pero que gozaban de prestigio y mucha difusión en la burguesía europea. La relación de la numerología con la mística judía avivaba el irracionalismo hasta en mentes extraordinarias como el médico berlinés Wilhelm Fliess, amigo y confidente de la primera época de Freud al que conoció en los círculos parisinos de Charcot y que fue su alterego durante los años de preparación del *parto* psicoanalítico hasta *La interpretación de los sueños*.

El mesmerismo había atravesado Europa desde el siglo XVIII y había normalizado ciertas prácticas como el hipnotismo. En el laboratorio de Charcot es donde se dio el gran paso del magnetismo a la psicología, pues si bien la primacía del experimento reinaba entre sus paredes, Charcot fue el primero en defender que a través de la hipnosis se volvían accesibles fenómenos familiares de la vida psicológica normal y sana demostrando que la histeria, con claros componentes somáticos, no era una alucinación sino que era una enfermedad mental con causas psicológicas<sup>23</sup>. Si bien Charcot delimitaba la posibilidad de la hipnosis a casos de histeria, en la vecina Nancy el médico H. Bernheim practicaba con éxito la hipnosis en todo tipo de personas. El propio Bergson llegó a practicarla de forma *amateur* con un grupo de adolescentes. Pero ante un mismo hecho que seguía asombrando a médicos e intelectuales, había todavía una multiplicidad de explicaciones dispares e irreconciliables.

El cambio de siglo es una época donde todas estas fuerzas coexisten pero también luchan. Hay un mundo que se está apagando y otro que está por nacer. Freud mismo vivió con dogmatismo los dictados positivistas hasta que tuvo que combatirlos, desde los primeros intentos descartando que la afasia demostrara la localización de las funciones del lenguaje, hasta el descubrimiento de la vida sexual como motor psíquico, de su confort burgués tuvo

---

<sup>21</sup> Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989, p. 74 y ss.

<sup>22</sup> Cfr. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960

<sup>23</sup> Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989, p. 77.

que buscar aliados más allá de sus fronteras, y luchar contra sí mismo, ya que sus prejuicios se le revelaban como el primer impedimento.

Bergson y Freud llegaron a planteamientos similares desde experiencias muy diferentes pero ambos tuvieron que luchar contra la psicofísica.

El escritor Stefan Zweig, el más traducido de su época, que como nuestro autor, también cayó en el olvido durante años, describe en varias ocasiones el ambiente cultural en el que se movían los intelectuales de la época y como, de una perspectiva fisicalista dominante en la academia desde la Ilustración, poco a poco se abrió el campo de la psicología como capaz de explicación sin necesidad de recurrir al cuerpo. Destacamos aquí un libro de 1931 en que, con su enorme capacidad para la reconstrucción histórica, narra la biografía de tres investigadores del espíritu que, cada uno a su manera, trataron de hacer valer los resultados de sus investigaciones contra lo que los académicos decían. En el libro *La curación por el espíritu* elige las figuras de Franz Anton Mesmer, Freud y la de Mery Baker-Eddy para relatar como se abre paso la necesidad de pensar la psicología desde sí misma y como el poder del espíritu lucha por abrirse frente al poder del cuerpo.

Zweig y su hermano Arnold formaban parte del círculo vienés de Freud. Arnold fue uno de los últimos amigos en seguir a Freud hasta Londres y hasta el momento de su muerte. Stefan le dedicó uno de sus perfiles biográficos dando cuenta de la revolución que suponía. Pero el mundo que describen va más allá, la experimentación artística, la ruptura en la poesía, la creación musical, la fotografía y el cine revolucionaron permanentemente la cultura.

Zweig sitúa el nacimiento de la medicina moderna cuando ésta se separa de la religión y se opone el médico al sacerdote, pasando de entenderse la enfermedad como algo que acontece a una persona para ser algo que acontece a un órgano, “la primitiva misión del médico se va transformando de modo natural, obligándole a enfrentarse a la enfermedad como un todo, a aceptar un cometido más limitado, el de localizar las causas de cada dolencia y asignarlas sistemáticamente a grupos de enfermedades clasificados y descritos anteriormente; (...) sobre la base de un sólido conocimiento científico, la medicina moderna ya no trabaja con intuiciones individuales (...) ahora la vocación se ha convertido en profesión, la magia en sistema, la curación oculta en farmacología y ciencia de los órganos. La curación ya no se lleva a cabo como un acto anímico, como un acontecimiento milagroso, sino como un puro y casi calculado tratamiento por parte del médico; el estudio sustituye a la espontaneidad, el manual al Logos, al misterioso conjuro creador del

sacerdote. Donde los antiguos métodos curativos exigían una suprema tensión anímica, los nuevos métodos de diagnosis clínica postulan del médico lo contrario, esto es, un espíritu claro y sangre fría, una absoluta objetividad y un ánimo sereno”<sup>24</sup>.

Junto con este giro de la consideración del cuerpo como agregado de partes, se erige la creación de la Institución médica y de la mediación tecnológica: “La mirada del médico nato, penetrante, que reúne los síntomas para formular el diagnóstico, se hace cada vez más superflua: el microscopio le descubre el germen bacteriológico, el manómetro comprueba las pulsaciones y el ritmo de la sangre, la radiografía le ahorra la visión intuitiva. Cada día más el laboratorio suple al médico en el diagnóstico, aquello que en su profesión era todavía un reconocimiento de su personalidad; en cuanto al tratamiento, lo sustituye ya la fábrica de productos químicos, que dosifica y prepara en cápsulas el fármaco (...) A esta racionalización de dentro a fuera contribuye como eficaz complemento la organización externa; (...) Las mastodónticas organizaciones de seguros médicos y de ambulatorios contribuyen lo suyo a esta desespiritualización y despersonalización; (...) en la gran revuelta contra la extremada especialización de la medicina académica han sido siempre médicos aislados e independientes los que han llevado la voz cantante”<sup>25</sup>.

En medio de este frenesí técnico y deshumanizador Zweig llama la atención sobre las técnicas de curación por el espíritu, en que la voluntad de curarse tiene más poder que cualquier tratamiento farmacológico: “Es fantástico imaginarse la situación: en unos tiempos en los que la medicina lleva a cabo verdaderos prodigios gracias a un fabuloso desarrollo de la técnica, en los que ha aprendido a dividir, observar, fotografiar, medir, modificar y transformar los más diminutos átomos y moléculas, en los que todas las demás ciencias exactas de la Naturaleza siguen con éxito sus pasos y la materia orgánica ha dejado de ser un misterio, precisamente en este momento toda una serie de investigadores independientes pone de manifiesto la superfluidad de todo ese aparato en muchos casos. Exponen abierta e irrefutablemente que hoy como antes se pueden lograr curaciones simplemente con las manos, a través del espíritu, precisamente en los casos en los que antes de ellos había fracasado la grandiosa maquinaria de precisión de la medicina académica”<sup>26</sup>.

Así la evolución del progreso técnico que ha modificado las condiciones de vida, poco ha

---

<sup>24</sup> Zweig, S., *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB (16/09/2012), p. 6-7.

<sup>25</sup> Zweig, S., *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB (16/09/2012), p. 7.

<sup>26</sup> Zweig, S., *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB (16/09/2012), p. 7.

hecho cambiar a los hombres: “El hecho de que circulen ferrocarriles no ha modificado en lo más mínimo la constitución anímica del hombre”<sup>27</sup>. Pero lo que constata Zweig es que la fuerza con que la creencia en la fuerza del espíritu ha mantenido viva esta tendencia, logrando de alguna manera limitar el dogmatismo positivista: “el triunfo de algunos sistemas y de algunas curas que siguen métodos psíquicos no demuestra en absoluto que la medicina científica estuviera de por sí equivocada, sino que se limitaba a condenar aquel dogmatismo que se aferraba exclusivamente a los métodos curativos más modernos como los únicos válidos y posibles, y se burlaba arrogantemente de cualesquiera otros por anticuados, erróneos e imposibles. Es sólo esta presunción autoritaria la que ha sufrido un duro golpe. No en vano, los innegables éxitos aislados de los métodos psíquicos de curación que se expondrán han promovido una intensa reflexión precisamente entre los líderes espirituales de la medicina”. En esta misma línea podremos situar la postura de Bergson, que más que un revolucionario es un reformista que señala como el primer paso la necesidad de eliminar la *presunción de autoridad* que se autoimpone el intelecto en su vasto empeño por modificar la realidad y ponerla al servicio humano; un servicio que se ha extralimitado, descuidando otros ámbitos de la vida que ha producido una deshumanización, una instrumentalización del propio sujeto que sucumbe a las pretensiones de su propio conocimiento. Es el giro de tuerca donde el hombre somete al hombre por la voluntad de conocer.

En un momento de optimismo, Zweig cree que aunque “separadas desde hace siglos, las corrientes de la medicina orgánica y psíquica empiezan a acercarse de nuevo, pues todo desenvolvimiento hacia puntos cada vez más altos —¡la imagen de la espiral de Goethe!— vuelve forzosamente a su punto de partida. Toda mecánica acaba preguntando por la última ley de su movimiento, toda separación tiende de nuevo a la unidad, todo lo racional vuelve una y otra vez a lo irracional, y cuando, después de siglos, una ciencia estricta ha ahondado unilateralmente en la materia y la forma del cuerpo humano hasta sus fundamentos, se plantea de nuevo la cuestión del 'espíritu que construye el cuerpo'”<sup>28</sup>. Pero estas palabras son de 1930, Bergson escribe *Materia y memoria* entre 1889 y 1896, donde la psicofísica y la materialización de la vida son dogma tanto para la medicina como para la psicología y la filosofía. Podemos decir entonces que el pensamiento de Bergson fue lúcido y clarividente, su capacidad de crítica es comparable con su capacidad creativa y sin duda su trabajo se enmarca en el *espíritu crítico* de su época.

Podemos imaginar el arduo trabajo que implicó, como autocrítica, el reconocer los

---

<sup>27</sup> Zweig, S., *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB (16/09/2012), p. 8.

<sup>28</sup> Zweig, S., *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB, (16/09/2012), p. 11.

prejuicios e hipótesis involucrados en un pensamiento racional exaltado y cegado, apoyado por la sociedad y la cultura. El trabajo de liberarse de todos esos prejuicios es lo que podemos señalar en este momento como un verdadero aporte de Bergson a la filosofía junto con el pensamiento del tiempo que estaba relegado de los ámbitos académicos; para otras consideraciones esperaremos al final del estudio de la obra.

El siglo XX sin embargo sigue desarrollando el afán intelectualista a pesar de las críticas y de la necesidad de volver a pensar que inauguró el evolucionismo. Así, encontraremos todavía relatos que se agarran a esa tradición junto con esfuerzos por seguir descentrando al sujeto y reinsertarlo en el conjunto de la naturaleza y del universo sin un papel dominador.

Casi un siglo después el filósofo George Steiner<sup>29</sup> confiesa que tras la caída de la religión como motor espiritual, diferentes disciplinas han querido suplantar el lugar de la explicación total. Acusa al psicoanálisis, al estructuralismo y al marxismo de ser teorías con pretensiones totalitarias mientras que él considera que la prosecución de la verdad es al punto tan progresiva, que nunca se debe dar por terminada la búsqueda. Si bien esta noción de verdad no es completamente diferente de la que propondrá Bergson, su orientación respecto al papel del hombre sigue enfrentándolo a la naturaleza. En esta búsqueda que destruye lo humano y lo natural, que extingue especies y ecosistemas, el buen ilustrado de Steiner confiesa no poder renunciar a esta voluntad de verdad.

Pues bien, Steiner representa precisamente lo que Zweig, Freud, Bergson y Nietzsche combaten, pues si bien el conocimiento humano está eminentemente volcado en la acción, el conocimiento por el conocimiento debería poder contrarrestar el afán utilitarista del ser humano, de lo contrario, como reconoce Steiner, aunque no parece importarle, la especie humana está transitando el camino a su propia extinción, liderando y acelerando los cambios para el fin.

En sus memorias de Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*<sup>30</sup> trata de dar cuenta del cambio que sufrió la cultura europea durante la generación que vivió entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, donde se pasa de una cultura de la estabilidad, de la consolidación de los estados nacionales, de un progreso *progresivo* en todos los ámbitos del saber y de la tecnología, de una evolución sostenida en cuanto a las costumbres hasta, en poco más de treinta años, una revolución permanente en la forma cotidiana de vivir, dos guerras mundiales en poco más de 20 años, una revolución en la

<sup>29</sup> Steiner, G., *Nostalgia del absoluto*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, 2001.

<sup>30</sup> Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Edición Acantilado, Barcelona, 2010.

psicología que ha desmantelado la forma en que la sociedad se veía a sí misma, un progreso científico aplicado capilarmente a la destrucción entre vecinos, una sociedad del control y de la desconfianza que culmina con el exterminio abanderado por el nazismo y seguido por una buena parte de la sociedad europea. La misma que vivió los años de gloria, donde no había documentación ni fronteras, donde las traducciones de las novedades editoriales y filosóficas volaban. El auge de la burguesía hizo que la caída fuera más fuerte. Zweig recuerda “el orgullo por los triunfos de nuestra ciencia y de nuestra técnica, que se sucedían hora tras hora, propició por primera vez un sentimiento europeo común, una conciencia nacional europea (...) todos nosotros [intelectuales y artistas] absorbíamos energía del impulso general de la época y nuestra confianza personal se alimentaba de la colectiva (...) Pero solo quien vivió aquella época de confianza universal sabe que, desde entonces, todo ha sido recaída y ofuscación. (...) La tempestad de orgullo y de confianza que rugía sobre Europa arrastraba también densos nubarrones. Quizá el progreso había llegado demasiado deprisa”<sup>31</sup>.

Tratando de reconstruir la época, dice: “sabemos por experiencia que es mucho más fácil reconstruir los hechos de una época que su atmósfera espiritual. Ésta no se encuentra sedimentada en los acontecimientos oficiales, sino más bien en pequeños episodios personales”<sup>32</sup>. Bergson coincide con esta imposibilidad y nosotros nos rendiremos a la evidencia no tratando de reconstruir el pensamiento de Bergson sino dejándonos sugerir por la pluma de Zweig.

Zweig, nos regala un momento bergsoniano al final de su introducción a estas memorias, escritas en su segundo exilio, en Brasil, en plena Segunda Guerra Mundial, sin ninguno de sus objetos personales ni cartas, ni libros, en 1942, semanas antes de suicidarse con su mujer, se encomienda a la memoria que sabrá seleccionar lo que escribirá: “Porque yo no considero a nuestra memoria como algo que retiene *una* cosa por mero azar y pierde *otra* por casualidad, sino como una fuerza que ordena a sabiendas y excluye con juicio. Todo lo que olvida el hombre de su propia vida, en realidad ya mucho antes había estado condenado al olvido por un instinto interior. Sólo aquello que yo quiero conservar tiene derecho a ser conservado para los demás. Así que ¡hablad, recuerdos, elegid vosotros en lugar de mi y dad

---

<sup>31</sup> Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Edición Acantilado, Barcelona, 2010, pp. 252-253.

<sup>32</sup> Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Edición Acantilado, Barcelona, 2010, p. 264.

al menos un reflejo de mi vida antes de que se sumerja en la oscuridad!”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Edición Acantilado, Barcelona, 2010, p. 16.

## CAPÍTULO SEGUNDO. GENEALOGÍA DE UNA ILUSIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA

### 1. Punto de partida: la concepción del espacio desde la investigación física

Su primera época como investigador se centró en el estudio de las matemáticas y la física mecanicista en cuanto fundamentos de la ciencia moderna. Estudiando el mecanicismo para continuar la labor de Herberet Spencer y consolidar el evolucionismo se dio cuenta de que tanto el tiempo real como el movimiento actual no eran explicados por las matemáticas y que la lectura que realizó Spencer del evolucionismo.

En 1920, analizando su propio recorrido intelectual recuerda:

Hace unos 50 años estaba yo muy ligado a la filosofía de Spencer. Un día me di cuenta de que el tiempo en él no servía para nada, que no hacía nada. Ahora bien: el que no hace nada, nada es. No obstante me decía yo, el tiempo es algo. Luego obra. ¿Qué es lo que puede hacer? El simple sentido común respondía: el tiempo es aquello que impide que todo sea dado de una vez. Retrasa, o más bien es retraso. Debe ser, por tanto, elaboración<sup>34</sup>

A las posturas mecanicistas se les escapaba el movimiento porque se limitaban a representarlo mediante trayectorias inmóviles que recorren los cuerpos en movimiento. De este modo, todo su conocimiento sobre el tiempo se reducía a su proyección en el espacio, a su imagen estática, perdiendo de vista lo que a Bergson se le presenta como algo inmediatamente evidente: la movilidad constante que caracteriza al tiempo.

La concepción del tiempo en Bergson en tanto que duración será el núcleo de toda su filosofía y de sus críticas a la tradición metafísica occidental. Entiende que la ciencia se ha dedicado a convertir el espacio en la realidad primera, imposibilitando que el tiempo y el movimiento pudieran comprenderse desde cualquier perspectiva científica.

Identifica en este movimiento intelectual el error que produce el adoptar el modo de pensar el movimiento de Zenón de Elea, que será lo que Bergson considere pensar en el espacio. Si bien sus referentes positivos son Anaximandro y Heráclito, digamos que la guerra se pierde cuando Parménides pone el problema de la verdad por encima de toda otra cuestión, como un problema en sí mismo, sin tener en cuenta que de este modo no se logran respuestas, sino falsos problemas.

---

<sup>34</sup> Bergson H., *Lo posible y lo real*, 1920 y 1930, cfr. PM, p. 102/89.



El 27 de diciembre de 1889 Bergson presentó dos obras para optar al grado de doctor en la Universidad de la Sorbona de París: *Quid Aristoteles de loco senserit. Thesim Facultati litterarum Parisiensi proponebat* (*La noción de lugar en Aristóteles*)<sup>35</sup> escrita en latín y el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*<sup>36</sup>, en francés. En la primera buscará una salida en Aristóteles a las paradojas de Zenón y en la segunda, una vez que se da cuenta de que Aristóteles no logró construirlas, expone su propia propuesta.

El descubrimiento de la duración como la temporalidad que atraviesa todo lo que existe y es, como movimiento puro, como realidad a la que podemos acceder a través de la experiencia directa de nuestra propia vida psicológica, es lo que le llevará a Bergson a replantear las ideas comunes que tenemos sobre nuestra vida psicológica y sobre su relación con el conjunto de la actividad cognoscitiva.

La duración como centro de la nueva filosofía de la intuición, que asume los límites de cada modo del conocimiento y que a la vez posibilita una ampliación de la epistemología, no renuncia a conocer el absoluto. Ahora bien, no de cualquier modo ni en cualquier situación.

Al denunciar el error de Elea corregirá así la tradicional concepción del tiempo y el espacio como homogéneos tal como los consideran la Física y las Matemáticas. Desde esta crítica reintroduce el movimiento como definición ontológica de la realidad y por ende, replantea por completo la posición limitada de la ciencia respecto al conocimiento de la realidad y la pone en relación con una filosofía que sí es capaz de captar y seguir el movimiento. Contra el camino de la tradición del intelectualismo griego, la filosofía que propone Bergson no implica romper o rechazar la ciencia como ella había hecho con la intuición, sino que es la premisa para realizar una nueva relación entre ambas, basada no sólo en la inteligencia discursiva, sino sobre el fondo intuitivo de todo conocimiento, que por lo tanto, habrá que haber captado, dilatado y desarrollado previamente.

---

<sup>35</sup> La tesis latina fue publicada en 1889. Cfr. Bibliothèque Nationale de Paris, n° 8°R9546. No fue traducida al francés hasta 1948, siete años después de la muerte del autor. Apareció publicada por primera vez en *Les Études bergsoniennes*, vol. II, 1949, p. 29-104.

La mayoría de las traducciones de las citas son propias ya que en el momento de redactar esta sección no existía traducción castellana. Para ello nos servimos tanto de la edición francesa de 1949 como de la edición italiana H. Bergson, *Opere (1889-1896)*, Introducción de P. A. Rovatti. Mondadori, Milán, 1986.

Para un comentario completo sobre sus ediciones y traducciones cfr. *infra* Tabla de abreviaturas

<sup>36</sup> Para esta investigación se ha utilizado la edición española H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1999. Traducción de Juan Miguel Palacios, y la *Edition du centenaire*, París, 1959, hasta hace poco fue la edición en francés de referencia de las obras de Bergson. Desde que la editorial PUF publicó en 2007 la nueva edición crítica de esta obra hemos considerado interesante para investigaciones futuras señalar la referencia en la edición nueva tanto como la paginación de la obra en castellano.

Ambas son el inicio de la historia de un error y el principio de la disolución de todos los problemas que ha originado seguir ciegamente su actitud y postura estatizante frente al movimiento y al cambio. Tema recurrente y punto de partida para buscar una alternativa que disuelva las ilusiones y los falsos problemas en los que se ha entretenido la filosofía.

Desde aquí se articula la crítica a todo mecanicismo y a todo finalismo a la ciencia moderna, a los determinismos, a la psicofísica y a la metafísica que se asimilan a este método científico, y que no captan la vida.

Con la argumentación biológica y su descripción de la antropogénesis queda bosquejado el marco crítico y el aparato de argumentos que sostienen su concepción epistemológica y psicológica, en cuya investigación logrará ampliar y redefinir la noción de realidad y la propia investigación metafísica.

Esta nueva descripción y comprensión de la vida psíquica es la que articula todas las críticas, las propuestas y las sugerencias de la filosofía de Bergson.

El descubrimiento de que el movimiento no es una síntesis del intelecto sino una experiencia psicológica posibilitada por la memoria, abre la vía para desarrollar una nueva psicología a la altura de su tiempo y del siglo XX, en polémica frontal con los psicofísicos y los asociacionistas y próxima a Freud y al psicoanálisis.

Esta concepción del movimiento también tendrá que confrontarse con los recientes descubrimientos de la Física de Einstein. En el diálogo con estas dos disciplinas Bergson pondrá a prueba la eficacia y la capacidad de crear de su método intuitivo, que a través de una práctica olvidada por las epistemologías tradicionales, abre otra forma de conocer la realidad en sus diferentes aspectos y modos, con la misma profundidad que la ciencia y con la misma prolijidad y rigor que se le exige a ésta.

El problema filosófico central de Bergson se plantea a partir de una revisión de las categorías de la ciencia moderna. En esta investigación se remonta hasta Zenón de Elea y Aristóteles en los que encuentra que la ciencia y la metafísica se han construido sobre un error: ambos producidos por el *miedo*<sup>37</sup> a pensar el movimiento directamente, sin mediaciones. La vida psíquica es el ejemplo paradigmático de experiencia de nuestra conciencia que se resiste a todo intento de estatización y de análisis por parte del intelecto y por ello su investigación ha sido relegada, descuidada y evitada durante siglos.

---

<sup>37</sup> “Esta argumentación consiste, en el fondo, en no entrar en el detalle de los hechos psicológicos *concretos*, por el miedo instintivo de encontrarse con fenómenos que desafíen toda representación simbólica y, por consiguiente, toda previsión”, DI, p. 149/140.

Así que en la Antigüedad filosófica se puede decir que predominan los parmenídeos, los negadores del cambio constante de todo lo real y del propio cambio como sustancia de lo real, contra lo que sostenía Heráclito. Generalizando el uso del intelecto que ayuda a pensar contra el cambio, en un mundo estatizable, diseccionable, previsible, nos encontramos con toda la tradición filosófica exaltando la potencia de la razón, de la lógica y de sus principios. Bergson revisará esta victoria denunciando que es el producto de una huida que ha sepultado todo pensamiento sobre el cambio y el movimiento en categorías estáticas, en una lógica mecanicista que se pone por encima, antes y después de la propia experiencia, supeditando la observación y el sentido común a sus principios necesarios: eminentemente el principio de identidad y el de no contradicción<sup>38</sup>. El miedo a lo incognoscible racionalmente es el vicio original de la filosofía y de la ciencia<sup>39</sup>.

Entre 1883 y 1888, Bergson vive en Clermont Ferrand, ciudad del interior de Francia, como profesor de instituto (Liceo) participando activamente en la vida pública intelectual.

Son años de investigación y meditación que en su vejez recordará con nostalgia por la tranquilidad de la vida de provincias por contraposición al frenesí de la ciudad y las exigencias del mundo académico e institucional<sup>40</sup>.

Además de ser un conocido antikantiano en los círculos intelectuales y burgueses, más que por la filosofía se interesaba por las matemáticas y la física de la época y de la Antigüedad, a las cuales criticaba abiertamente. Entonces, prepara dos investigaciones para ser presentadas como tesis doctoral en 1889: *La noción de lugar en Aristóteles* que nos ocupará en primer lugar y el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

Entre la ciencia experimental y la filosofía presidida por el positivismo y estancada en modelos académicos de escuelas y seguidores de cualquier neo-, Bergson se interesa por tender un puente entre la ciencia y una metafísica renovada que interactúa con la ciencia de la época y sus últimos descubrimientos: el evolucionismo de Darwin, los avances de la psicología, la física y las matemáticas.

---

<sup>38</sup> “El principio de identidad es la ley absoluta de nuestra conciencia; afirma que lo que es pensado es pensado en el momento en que se piensa; y lo que constituye la absoluta necesidad de este principio es que no liga al porvenir con el presente, sino sólo el presente con el presente; expresa la confianza inquebrantable que la conciencia siente en ella misma, en tanto que, fiel a su papel, se limita a registrar el estado actual aparente del alma.”, Cfr. DI, p. 156/145.

<sup>39</sup> Cfr. DI, p. 39-40/47, 41/48, 52/57, 91/90.

<sup>40</sup> Cfr. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960.

En este periodo la reflexión de Bergson se centra en cuatro ejes: 1) Una discusión sobre el realismo espacial conectado con las paradojas de Zenón; 2) Una adhesión parcial a las hipótesis kantianas ; 3) Una reflexión sobre el dinamismo en Aristóteles<sup>41</sup> y 4) Una tendencia a interesarse por la psicología.

La tesis sobre *La noción de lugar en Aristóteles*<sup>42</sup> es un comentario, punto por punto, al Libro IV de la *Física*<sup>43</sup> de Aristóteles en el que trata sobre la idea de lugar como sustituta de la de espacio, así como sus implicaciones en el conjunto de la doctrina cosmológica y metafísica de Aristóteles.

Esta tesis comenzó como una búsqueda en Aristóteles de una propuesta para salir de la jaula teórica que habían producido las paradojas al movimiento expuestas por Zenón de Elea. Pero en el estudio de la Física se da cuenta de que la respuesta aristotélica a Zenón es insuficiente.

Se interesa sobre todo por la noción de lugar de esta obra que influyó en el desarrollo de la ciencia y en concreto en la noción de materia de la física moderna, que mantuvo durante siglos las definiciones de tiempo y lugar elaboradas en la Antigüedad. Expone además, la necesidad de corregir a Aristóteles con Kant y Leibniz, y a ambos con Aristóteles, recuperando una visión dinámica de la realidad que sustituyera la idea de un Universo en última instancia inmóvil, con coordenadas absolutas, reconduciendo la concepción de la materia como extensión pura hacia una idea de cualidad pura.

## **2. La interpretación bergsoniana del legado de Zenón**

Ahora bien, ¿quién es Zenón para Bergson? Si bien Bergson arremete constantemente contra las paradojas al movimiento expuestas por Zenón de Elea, parece más bien que su enemigo es el maestro de Zenón, Parménides. Se tratará de preguntarse por la interpretación

---

<sup>41</sup> Cfr. Mossé-Bastide, R-M, *Introducción* a H. Bergson, *L'idée de lieu chez Aristoteles*, en “Les études bergsoniennes”, vol II, 1949, cit, pp. 48-55. En esta introducción la traductora señala solo 3 de los ejes mencionados, el cuarto forma parte de nuestra propuesta de lectura del trabajo de Bergson.

<sup>42</sup> Es necesario señalar que la nueva traducción castellana no conserva la traducción de “idea de lugar” sino que privilegia la noción de “concepto”. Dopazo señala en su presentación a la edición que la traducción francesa de 1948 era deudora quizá de una moda por los estudios culturales y la historia de las ideas, en la que se enmarcaría el estudio realizado por Bergson. Nos parece polémico cuanto menos, y no se justifica en el texto, que el lugar llegue a ser elevado a concepto sea en la filosofía expuesta en la *Física* de Aristóteles, sea en la que aquí nace, la filosofía de Bergson. En todo caso, hubiéramos aconsejado la traducción por “noción” que es la que adoptaremos para este trabajo. Nos apoyamos en, por ejemplo, cfr. Heidsieck, H., *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris, 1961.

<sup>43</sup> Aristóteles, *Física*. Texto revisado, traducido e introducido por José Luis Calvo Martínez. Ed. CSIC, Madrid, 1996.

bergsoniana y no tanto por los personajes históricos y filosóficos de estos dos pensadores griegos.

En los años de profesor de Liceo en Clermont Ferrand dedicó dos cursos a la filosofía griega. Las fuentes que se tienen de estos cursos<sup>44</sup> son mayoritariamente indirectas, se trata de cuadernos de estudiantes anónimos, por lo que no se pueden tomar como textos del propio Bergson. Aun así, son buenos indicadores de las lecturas e interpretaciones que realizó durante este tiempo de profesor.

Las referencias a Zenón son recurrentes a lo largo de todas sus reflexiones y comentarios. Además de los textos presentados como tesis destacan fundamentalmente el capítulo IV y último de *La evolución creadora* de 1907 y la conferencia pronunciada en Oxford en 1911 titulada *La percepción del cambio*<sup>45</sup> publicada posteriormente en el volumen recopilatorio de 1934 titulado *El pensamiento y lo moviente*. En ambos textos salda cuentas con los orígenes de la filosofía y con la influencia que tuvo en toda la metafísica por su asunción del modo de pensar racionalista como modo absoluto y único de conocer la realidad.

Bergson se interesa por Zenón en tanto que considera que fue él quien sistematizó en una demostración científica lo que Parménides había expuesto de una manera meramente especulativa. Parménides como Heráclito distinguieron radicalmente la verdad de la opinión, excluyéndose la una a la otra y atribuyendo su producción a dos facultades respectivamente.

El fondo de la doctrina parmenídea, según Bergson, se encuentra en el método adoptado por éste. Parménides y los eléatas partían del presupuesto de una armonía natural entre el ser y el pensamiento: “de modo que para conocer la verdadera naturaleza del ser, es suficiente analizar el pensamiento y determinar las condiciones de inteligibilidad”<sup>46</sup>. Para Bergson este método representa el núcleo del racionalismo. Para todos ellos, la primera condición de la inteligibilidad y por tanto la primera condición del ser, es el principio de no contradicción: “el ser es y el no ser no es”, es decir, el ser no está mezclado con no-ser. Pero observa Bergson que la experiencia del cambio no nos hace tan evidente esta primera ley de la naturaleza de la verdad parmenídea. Se trata más bien de que el razonamiento nos fuerza a pensar de este modo, contradiciendo a la experiencia. Al proyectar los principios del pensamiento en la realidad hacemos de la lógica leyes físicas mezclando ámbitos que son heterogéneos. Sería así como la experiencia se disocia del pensamiento.

---

<sup>44</sup> Bergson, H., *Cours*. 4 volúmenes. Edición de H. Hude y J-L. Dumas. Ed. Presses Universitaires de France, 1990-2000.

<sup>45</sup> PM, pp. 143-176/121-146.

<sup>46</sup> Hude, H., “Les Cours de Bergson” (pp. 23-42) en *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d’une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990, p. 33.

Pero, ¿por qué razón Parménides niega la posibilidad de la mezcla entre ser y no ser? ¿por qué niega el cambio de esta manera? Para Bergson está claro: afirmar que no podemos pensar la nada, no podemos conocer mixtos de ser y no-ser, y por lo tanto, tampoco el devenir. Afirmar el devenir, por el contrario, implica siempre una cierta afirmación de la nada porque el devenir es ya una mezcla de ser y de nada. Por lo que cuando los eléatas niegan la nada, niegan también el devenir. Es el pensamiento de las totalidades ontológicas excluyentes.

Bergson tampoco se pone de parte de Heráclito, sino entre uno y otro, ejerciendo desde sus comienzos como el pensador de los mixtos. A diferencia de los filósofos presocráticos, su punto de vista no es físico, sino cosmológico como se observará a lo largo de este estudio. Reducir el movimiento a una experiencia meramente psicológica es separarnos del mundo creando un abismo infranqueable. Devolver al universo su movilidad en todos los planos y ámbitos de la vida será el resultado de la marcha de la filosofía de Henri Bergson.

Zenón y Parménides son para Bergson los creadores de la más pura interpretación realista y materialista del cosmos físico. Zenón es el pensador que puso por encima de toda experiencia la guía del espíritu del sentido común mediante la que determinó las contradicciones que están a la base de la interpretación racional del mundo. “Zenón es un pseudónimo de Kant”<sup>47</sup> comenta Henri Hude, editor de la recopilación de los cursos que Bergson impartió en la época de Clermont Ferrand. Y es justamente este lazo que une la historia de la filosofía entre los presocráticos y el criticismo kantiano, lo que centrará las críticas de Bergson.

Es la tradición racionalista e idealista la que no permite pensar el cambio, la que no puede evitar proyectar el movimiento a un plano espacial en el que nada se mueve. Es este método de pensamiento inaugurado por Parménides, sistematizado por Zenón y culminado por Kant lo que según Bergson ha imposibilitado una comprensión dinámica del tiempo y del cosmos más allá de los mecanicismos. Y esto no es más que el principio. La crítica de Bergson desmontará toda una tradición de pensamiento, de división en escuelas, de diálogos, de sistemas que no han sabido salir del círculo vicioso que se inauguró en la Escuela de Elea y que fue asumido por la cultura occidental y máximamente representado por el propio Kant.

La negación de la multiplicidad del cambio que operó Zenón es la otra cara de la afirmación de la unidad de las matemáticas, la exigencia matemática de la unidad, como

---

<sup>47</sup> “Zénon est un pseudonyme de Kant”, Cfr. “Les Cours de Bergson” (pp. 23-42) en *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d'une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990, p. 36.

sustancia y realidad absoluta que se identifica con una saber absoluto. Este materialismo desemboca en el idealismo absoluto, donde las prioridades lógicas se anteponen a cualquier orden empírico o cronológico. Pero la interpretación matemática del cosmos no parece posible de forma absoluta, de hecho, esta imposibilidad es la razón fundamental que aduce Bergson por la cual los eléatas negaron la existencia de todo aquello que se resistía a tal interpretación intelectualista<sup>48</sup>.

La exigencia de que el ser<sup>49</sup> esté en conformidad con nuestra inteligencia tendrá otra consecuencia. No sólo se negará todo lo que no sea inteligible desde el racionalismo materialista, sino que se atribuirán las cualidades de la lógica matemática a todo aquello que sea pensado. Homogeneidad, identidad, eternidad y causalidad serán las características del conocimiento y de la realidad. Concluye Bergson uno de sus cursos proponiendo una aporía irónica: o bien la realidad, entendida de esta manera, es absurda, o esta interpretación matemática es ilusoria. Reprocha a los eléatas el haber puesto en la realidad la culpa de parecer múltiple, heterogénea y cambiante, como si fuera un defecto de la propia realidad, cuando en realidad es la inteligencia la que no puede inteligir todo lo que es real. Se trata de una limitación natural de la inteligencia, y no de una deficiencia o imperfección de la realidad. Pero lo que no entró nunca en sus consideraciones es que la deficiencia era propia de la facultad, y no de la realidad misma. De hecho, Bergson le reprocha a Platón que habiendo reconocido que la realidad cambia, tomara una postura en la que el *deber ser* consistía en la ausencia de cambio<sup>50</sup>. El absurdo mismo reside en poner al intelecto como la

---

<sup>48</sup> “en considérant les choses comme n’existant qu’à la condition d’être en conformité avec notre intelligence, le mouvement et la multiplicité n’existent pas” *Cahier noir. Cours*, vol. IV. Bergson, H., *Cours*. 4 volúmenes. Edición de H. Hude y J-L. Dumas. Ed. Presses Universitaires de France, 1990-2000.

<sup>49</sup> A lo largo de este trabajo utilizaremos la cursiva para ayudar a la comprensión en la lectura. Cuando se traten de cursivas empleadas por los autores citados lo anotaremos pertinememente.

<sup>50</sup> Encontramos en Platón el ideal político como un sistema estable y permanente, cuantitativamente determinado y cualitativamente limitado (por el sistema de repudio, por las colonias etcétera) que presupone la inmutabilidad de las necesidades humanas a lo largo del tiempo, y que posibilitaría la efectiva realización de un estado eterno. Por otro lado, la propuesta platónica, respetuosa con los hábitos, costumbres y religiones preexistentes, parece que se limita a ordenar de otra manera lo que ya existe: la naturaleza humana que ya se conoce, la naturaleza y peligros de lo político, que también es ya conocido, las cuestiones de la hacienda que también son conocidas. Por lo tanto, diseña de palabra un estado que ordena lo que es conforme a lo que debe ser, con un ideal que regula y abre el camino pero que en tanto que absoluto no se pretende lograr, sino sólo aspirar a él. Este sistema social y político por tanto es un sistema cerrado donde la masa social forma un rebaño a efectos políticos, pero donde se da una cierta libertad individual entre unos límites de lo permisible. Ideal del deber ser que es mucho más parecido a la *phronesis* aristotélica que a las virtudes de las tres partes del alma de la *República* y el *Fedro*. Cfr. Libro V de *Las Leyes*

Todo este entramado de ideas políticas responde a la toma de partido frente al cambio, al cual se rehuye desde todos los frentes.

Cfr. *Fedro*. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Íñigo.

Cfr. *República*. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan.

medida de todas las cosas<sup>51</sup>. Pero el debate entre Bergson y Platón no se planteará frontalmente hasta muchos años después de estos trabajos preliminares que constituyeron los cursos impartidos en la época de Clermont Ferrand. No es hasta la publicación de *La evolución creadora* (1907) cuando hace cuentas con él, justo al final de sus reflexiones sobre el fundamento biológico de las intuiciones y deducciones que articulan su método filosófico.

En *El pensamiento y lo moviente* (1934) es mucho más directo y categórico en sus acusaciones. Bergson llega a afirmar que “La metafísica data del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tal como las presenta nuestra inteligencia”<sup>52</sup>. El descubrimiento de que el movimiento es el objeto de conocimiento de la intuición, sin embargo, le llevará a conclusiones semejantes a las de Zenón: el ser es simple y es absurdo intentar dividirlo. La diferencia radical será lo que cada uno entienda por ser, y la sustitución del método de división infinitesimal por la diferenciación cualitativa; pero ambos reconocen la complejidad y la permanente confusión en la que vivimos. De ahí la negación del cambio y la consecuente necesidad de establecer distinciones tajantes entre la verdad y la opinión por parte de la filosofía griega. Bergson realizará un cambio de actitud frente a la complejidad de la realidad, siendo este giro una novedad en sí misma que conforma la base de su propuesta metodológica posibilitando y fundamentando su concepción metafísica

A primera vista pudiera parecer que Bergson se adheriría a la propuesta de Heráclito, sin embargo, no es exactamente así. Éste le sugiere a Bergson que el hecho de que podamos conocer el movimiento revela la existencia de una facultad de conocimiento superior respecto a aquella que nos hace representarnos todo como inmóvil. La intuición, en tanto

---

Cfr. *Las leyes*. Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1983-84. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano.

<sup>51</sup> Sobre este asunto tendremos oportunidad de profundizar más adelante cuando Bergson se adentre en la justificación biológica de las funciones y límites de las facultades psíquicas humanas. Sobre su postura ante el relativismo, en la que la fórmula de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”, se leería en este caso, desde el relativismo intelectualista, que es la inteligencia la medida y el principio identificador de todo criterio de medida. Veremos que en *Materia y memoria* (1896) Bergson rechaza la atribución al intelecto del protagonismo absoluto de la capacidad de conocer.

El principio filosófico más famoso de Protágoras alude al estatus del hombre enfrentado al mundo que lo rodea. Habitualmente se designa con la expresión *Homo mensura* («El hombre es la medida»), fórmula abreviada de la frase *Homo omnium rerum mensura est* («El hombre es la medida de todas las cosas»), que traduce al latín la sentencia original en griego. Esta última, según Diógenes Laercio, habría sido la siguiente: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son. La frase figuraba, según refiere Sexto Empírico, en la obra perdida de Protágoras *Los discursos demoledores*, y ha llegado hasta nosotros a través de la transcripción de varios autores antiguos. Aparte de Diógenes Laercio, es citada por Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y Hermias. (Cfr. Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, IX, 50 - 56, Protágoras).

<sup>52</sup> PM, p. 8/16.



que cierta experiencia psicológica, le mostrará el camino de acceso directo a la realidad. Le enseñará la necesidad de despojarnos de las mediaciones del intelecto. Pero esta empresa requiere un esfuerzo heroico, ya que nuestro modo de pensar habitual está profundamente enraizado en el modo de proceder del intelecto que es en sí mismo mediación, representación, simbolización, generalización y unificación ideal.

Nuestro pensamiento cotidiano está lleno de hábitos y costumbres contruidos a imagen y semejanza de los movimientos y procedimientos del intelecto. Por ello, para poder desarrollar la intuición, primero habrá que realizar una crítica al intelectualismo, al intelecto, despojarnos de todo lo que nos impone desde su posición de poder absoluto otorgado desde la antigüedad. Después, realizar una *epojé* de todo lo que sabemos, de todas nuestras ideas adquiridas y organizadas desde el intelecto. Y cuando todo esto se haya logrado, la intuición estará en igualdad de condiciones con el intelecto para poder empezar a desarrollarse y penetrar la realidad que le es accesible. Si bien esto no es más que un bosquejo esquemático del proyecto metodológico de Bergson; junto a todas sus críticas a la metafísica occidental conforman su propuesta positiva sobre los beneficios de corregir esta tendencia racionalista-logicista a efectos de romper con las dualidades y las ilusiones que han centrado los debates y las tomas de postura de la tradición filosófica occidental, así como del conjunto de la estructuración social, conceptual y cultural de Occidente.

Tras el descubrimiento de los datos inmediatos de la conciencia y su crítica a la metafísica Bergson se empeña en su proyecto metodológico, para describir como tratar la composición confusa y mixta de todo lo real tal como se nos da en la experiencia. Mezcla de los dos modos de la realidad: estático-móvil, cuantitativo-cualitativo, homogéneo-heterogéneo, material-inmaterial, físico-psíquico. Dos modos que se presentan de forma privilegiada a una facultad cada uno: inteligencia e intuición respectivamente. La nueva actitud de Bergson consistirá en dar tanto valor e importancia a la producción de ambas facultades sin intentar eliminar o acomplejar a ninguna. Ya no se trata de la verdad eterna y necesaria frente a la opinión contingente y efímera, sino de captar la realidad en su multiformidad, en su complejidad irreductible sin reduccionismos ni simplificaciones arbitrarias. Atenerse a los hechos sin imponerles prejuicios, seguir la experiencia en su movimiento y acercarse siempre más a la verdad, pero sin lograr nunca alcanzarla. Así la filosofía bergsoniana es un proyecto en movimiento, sin fin, al que invita a sumarse a todos los filósofos y científicos. La filosofía como empresa colectiva, siempre por hacerse.

### 3. Contexto de recuperación de la *Física* de Aristóteles

En los años de Clermont Ferrand buscará en Aristóteles una salida de las paradojas de Zenón. El estudio de la *Física* le permitirá además estudiar una de las pocas fuentes de la antigüedad que hablan y citan a Zenón. Pero como veremos, el encuentro con Aristóteles le abrió otros caminos.

En la introducción a la edición italiana de las obras de Bergson<sup>53</sup>, aparece una afirmación que despierta asombro y admiración. Sitúa la tesis latina de Bergson, después del estudio sobre la *Metafísica* de Ravaisson, como uno de los primeros estudios contemporáneos sobre el pensamiento del estagirita y en concreto el primero sobre la *Física* de Aristóteles. Y corrobora este punto el estudio bibliográfico que publicó José Luis Calvo Martínez<sup>54</sup> en su traducción de la *Física*, donde da cuenta de las ediciones, traducciones y comentarios relativos a esta obra de Aristóteles.

Es interesante observar que la mayoría de los estudios sobre la obra se refieren a dos épocas concretas. La primera es la década de los 80 del siglo XIX, en la que se puede observar un boom de interés por esta obra. Durante esta década se publicaron, principalmente en francés y en alemán, numerosos estudios sobre los diversos temas tratados en sus ocho libros de la *Física*, en el que se encuadraría también la tesis bergsoniana. Hay que esperar a los años 60 y 70 del siglo XX para encontrar un interés similar.

La curiosidad que despertó esta obra en Bergson ha de ser contextualizada en un momento de recuperación de los textos aristotélicos y por tanto, también de sus planteamientos y problemas. Además de un interés por la filosofía antigua es necesario señalar también que Bergson se preocupa por la historia y la situación actual de la *Metafísica*, que dominada por una concepción positivista está limitada a ser una ‘ciencia general’. La aproximación de Bergson, sin embargo, no es puramente filosófica como ya se ha expuesto, sino también científica. La admiración que le despertó Aristóteles no le cegó a la hora de pensar el conocimiento científico de su tiempo, el aristotélico y el suyo propio proponiendo una nueva deriva para la filosofía del siglo XX.

La filosofía de Bergson se caracteriza por una sobriedad en la escritura que se logra, en parte, por la escasez de referencias textuales y citas.

---

<sup>53</sup> Bergson, H., *Opere* (1889-1896), Introducción de P. A. Rovatti. Mondadori, Milán, 1986. Contiene las dos primeras obras de Bergson, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria*, una selección de la correspondencia de Bergson con Léchales, W. James, G. Papini y Ribot y contiene un Apéndice con la traducción de la tesis latina, cuyo título fue traducido por “L’idea di luogo di Aristotele”. Traducción del latín F. Franco Repellini, 1986.

<sup>54</sup> Cfr. Aristóteles, *Física*. Traducción, edición e introducción de José Luis Calvo Martínez. Ed. CSIC, Madrid, 1996.

En 1911 frente a un auditorio de estudiantes de filosofía en la universidad de Oxford señala dos virtudes del quehacer filosófico: 1) Estudiar con profundidad y originalidad a los filósofos antiguos; 2) Desarrollar el movimiento filosófico innovando hacia posturas pragmatistas e integradoras. Señala que estas dos virtudes son fecundas cuando se da un diálogo entre el pasado y el presente<sup>55</sup>, criticando así los excesos de la hermenéutica historicista e invitando a los jóvenes filósofos a innovar.

Bergson exhorta a su audiencia a seguir una tarea de creación que cree es parte de la labor filosófica, pero lejos de plantear una revolución aclara: “mas por el hecho de ser nuevo no tiene que ser necesariamente revolucionario. Estudiemos así a los antiguos, impregnémonos de su espíritu y afanémonos en hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que ellos mismos harían si viviesen entre nosotros. Iniciados en nuestra ciencia (...) llegarían a unos resultados muy distintos de los que obtuvieron”<sup>56</sup>. Es notorio, e insistirá en ello en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la admiración que le inspiraban los filósofos antiguos, particularmente los griegos. Admiración por la fuerza que tuvieron para seguir el impulso creador de los primeros siglos de filosofía y ciencia. Pero estos primeros momentos carecían, como explica, de los avances científicos que para Bergson son incontestables. Por ello, la lectura de todas sus críticas a la ciencia deben tomarse como críticas constructivas, no enmiendas a la totalidad.

Por ello, podemos decir que hereda de Aristóteles una concepción de la metafísica que no puede pensar al margen de la biología y del conocimiento que la ciencia ha producido en todos estos siglos. Tendrá ocasión de volver al pensamiento de Aristóteles cuando en 1907 publique *La evolución creadora* donde aplica la crítica al pensamiento que se atiene al espacio y lo reduce todo a él. Crítica que le impulsa a buscar las implicaciones que produce este modo de pensar al aplicarse al movimiento evolutivo recientemente expuesto por Darwin y Lamarck. Implicaciones que se refieren a no haber superado la concepción de lugar que Aristóteles expuso y que ha imposibilitado a la ciencia salir de un modelo de pensamiento y de la realidad meramente mecanicista y que espacializa e inmoviliza todo aquello que cae bajo su pensamiento.

Y aunque todo esto entra en flagrante contradicción con la concepción aristotélica<sup>57</sup> del mundo como un ser animado, es decir, vivo<sup>58</sup>, esta concepción sin embargo se pierde a favor

---

<sup>55</sup> PM, p. 143/121.

<sup>56</sup> PM, p. 143-144/121-122.

<sup>57</sup> M/Ep/CLA p. 37/103/80.

<sup>58</sup> Cfr. Aristoteles, *De Gener. Anim.* I, 12.

de una idea mecanicista y determinista del movimiento, favorecida por una simplificación de la distinción entre *acto* y *potencia* y una comprensión de la *physis* que se somete a los postulados de la metafísica. Se necesitará un cierto desarrollo de la ciencia y una separación de los presupuestos teóricos para superar esta concepción de la *physis*. Pero para recuperar una metafísica que según Bergson ha estado inmersa en ilusiones y falsos problemas a lo largo de todos estos siglos, se requerirá una transformación profunda en el modo de pensar, de plantear los problemas, de aplicar las categorías y de valorar la capacidad de conocimiento de las diferentes facultades del alma, o si se quiere, por actualizar la terminología, de la psique<sup>59</sup>.

Recuperar y replantear este problema pondrá una concepción del tiempo no matemático en el centro de la explicación y comprensión del movimiento, más allá de la Física e introduciendo la cuestión en términos biológicos y psicológicos. De este modo da respuesta a Zenón y abre una nueva manera de pensar la física, el hombre y la vida, y eminentemente, la libertad.

Como expone al final del primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el error que se comete al poner lo espacial como anterior a lo temporal y al espacializar el tiempo, pierde éste todo aquello que lo diferencia del espacio. Esta aplicación ilegítima que hace homogéneos al tiempo y al espacio se extiende al uso de las categorías, al estudio de las dinámicas psicológicas y en última instancia, a los principios básicos de la metafísica:

la confusión de la cualidad con la cantidad (...) invadiendo la serie de nuestros estados psicológicos, introduciendo el espacio en nuestra concepción de la duración, corrompe en su misma fuente nuestras representaciones del cambio exterior y del cambio interno, del movimiento y de la libertad. De ahí los sofismas de la escuela de Elea, de ahí el problema del libre albedrío. Nosotros insistiremos sobre todo en este segundo punto; pero, en lugar de intentar resolver la cuestión, mostraremos la ilusión de quienes la proponen<sup>60</sup>

Es este su objetivo: reordenar las cuestiones en torno a la noción de la duración en cuanto tiempo puro e independiente del espacio, y por el camino denunciar las ilusiones sobre las que se han construido los problemas y falsos problemas que han centrado la labor de la metafísica occidental. Y el primer paso es ser consciente de que el acertijo de Elea no era tal.

---

<sup>59</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*. Introducción de Tomás Calvo. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Ver actualización de la noción de alma comentada por Tomás Calvo.

<sup>60</sup> DI, p. 55/59.

#### 4. Revisión de las tesis de Aristóteles

La tesis de Bergson sobre la noción de lugar en Aristóteles comienza planteando la necesidad de revisar tal noción como sustituta de la de espacio. Esta sustitución, según el autor, implica un pensamiento que no está explicitado en el desarrollo que Aristóteles dedica a esta noción y a los problemas con los que está relacionada. Problemas y pensamientos que en suma, según expondrá al final de la tesis, evitan y no resuelven las cuestiones principales que éstos proponen: las aporías del movimiento de Zenón que están basadas en cierta concepción del espacio y en cierto modo de pensarlo. Todo ello al volver a pensarse a la luz de la doctrina aristotélica en su conjunto desvelará un razonamiento oculto con el que esta teoría del lugar entrará en conflicto.

Bergson dedica la mayor parte del estudio al análisis detallado del Libro IV de la *Física*, confrontándolo ocasionalmente con textos de *Sobre el cielo* y de la *Metafísica*. Hasta las últimas páginas de la tesis no aventura una hipótesis de por qué Aristóteles trata sobre el lugar en vez de sobre el espacio, y explica el origen y significado de la doctrina aristotélica del lugar, así como la afinidad y problemática que se establece entre los textos metafísicos y físicos.

Revisaremos los argumentos que presenta Aristóteles para definir su noción de lugar, es decir, lo que él dice que hace para en un segundo momento distinguirlo de lo que realmente hace según Bergson, tratando de sacar a la luz el pensamiento que se esconde tras esta argumentación y que es la razón de la sustitución del problema de la naturaleza del espacio por la de lugar según Bergson.

a) *La opinión común*: Comienza por examinar seis opiniones generales y del sentido común sobre qué sea el lugar. Mediante la revisión de éstas y de las dificultades en las que incurren, Aristóteles aventura una primera definición de lugar que se basa en la asunción obvia de la existencia de éste.

En primera instancia recoge la opinión que establece que el lugar es algo determinado, ya que “todos dan por supuesto que las cosas-que-son están en algún lugar”<sup>61</sup>. A partir de ahí repasa argumentos que acompañan a esta opinión. Comienza examinando que el movimiento de lugar es el más común y nos proporciona la imagen de que a este movimiento subyace una especie de escena inmóvil en la que van apareciendo sucesivamente los cuerpos. Pone el ejemplo de la copa que contiene o agua o aire. Esta comparación se convierte casi en un

---

<sup>61</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 208 a 30.

argumento para Aristóteles, pero ¿es el lugar como un vaso, como un soporte que hace las veces de un continente?.

El segundo paso es examinar la siguiente manera de hablar: se dice que el lugar existe y tiene una cierta potencia en los cuerpos naturales y simples, es decir, que hay una tendencia al lugar propio<sup>62</sup>. Además, las determinaciones del lugar, las coordenadas, son para los seres vivientes, son diferencias determinadas para cada uno, es más, son diferencias que se encuentran en el mundo que a su vez también es un viviente como el hombre.

Concluye que según las opiniones comunes el lugar tiene existencia en cuanto definido en el mundo mediante diferencias determinadas. De hecho, asignamos lugares incluso a lo que no ocupa lugar alguno, por ejemplo, a los entes matemáticos e incluso al no-lugar, al vacío. Bergson apunta: “la imagen de lugar está radicada en nuestro intelecto a tal punto, que nosotros asignamos un lugar y las diferencias concernientes al lugar incluso a los entes que no ocupan lugar alguno”<sup>63</sup>.

Las realidades matemáticas, por ejemplo, siendo inmateriales y no vivientes, tienen un lugar respecto a nosotros, “su posición está en nuestro pensamiento”<sup>64</sup>, del cual reciben su forma a través de la transposición de las diferencias de nuestro cuerpo a las figuras. En este mismo sentido, “el vacío sería un lugar privado de cuerpo”<sup>65</sup>, pero lugar al fin y al cabo. Por último, incluso Hesíodo pone después del caos la necesidad de que haya una tierra ancha para que las cosas que son puedan existir, “por pensar como la mayoría que todas las cosas están en algún sitio y en algún lugar”<sup>66</sup>.

De este modo se considera que el lugar es de necesidad primero que las cosas. Pero el lugar no existe ni antes ni sin las cosas, veamos qué argumentos utiliza para caracterizarlo.

#### b) *Primeros problemas. Búsqueda de una definición.*

Después de este repaso, Aristóteles se apremia a plantear la necesidad de pensar si el lugar efectivamente existe y si tal, saber qué es. Comienza realizando una caracterización negativa intentando definir cuál sea la naturaleza del lugar.

Bergson recapitula las imágenes mediante las que Aristóteles llega a definir negativamente el lugar: 1) El lugar no es cuerpo; 2) ni una cualidad del cuerpo contenido; 3) ni un intervalo vacío que quedaría una vez eliminado el cuerpo.

<sup>62</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 208 b, 5-10.

<sup>63</sup> Cfr. *M/Ep/CLA*, p. 17/70/34.

<sup>64</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 208 b, 20-25.

<sup>65</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 208 b, 30.

<sup>66</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 208 b, 35.

A la pregunta sobre ¿a qué género corresponde entonces el lugar? Repasará estas tres posibilidades. Dirá que lugar y cuerpo comparten características: tienen dimensiones (longitud, anchura y profundidad). Pero el lugar no puede ser cuerpo por dos motivos: cuando el cuerpo se va, el lugar permanece, o bien, si el lugar es cuerpo, dos cuerpos aparecen en el mismo momento uno en el otro.

Las dimensiones limitan la extensión del cuerpo. Pero el lugar no puede ser cuerpo porque el ente tendría dos cuerpos. Así, no es un elemento ni una parte de las cosas corpóreas ni incorpóreas<sup>67</sup>.

Continúa la investigación: el lugar tiene magnitud pero no cuerpo, “parece ser como un recipiente (...) pero el recipiente no pertenece al cuerpo”<sup>68</sup>; pero pensar que es una cosa más del mundo plantea ya la aporía de Zenón: “si todo lo que es, es en un lugar, es evidente que también habrá un lugar de un lugar y ello hasta el infinito”<sup>69</sup>. Por otro lado, dado que cada cosa ocupa un lugar, es necesario que cada lugar sea ocupado por una cosa, pero entonces el crecimiento de los cuerpos se volvería imposible, ya que no habría hueco donde crecer porque todo estaría lleno.

Ahora bien, si el lugar es algo que se puede separar del objeto, aunque parezca coincidir con la forma o con la materia según se estudie, no será ninguna ya que ellas no pueden separarse del ente y el lugar sí<sup>70</sup>. Además, si el lugar es o la materia o la forma, nada podría dirigirse a su lugar natural ya que estaría en él mismo<sup>71</sup>. De modo que si el lugar es algo intrínseco a los cuerpos, habría lugar del lugar y así hasta el infinito. Es pues necesario seguir investigando por qué pensamos que el lugar existe y cuáles son las razones por las que lo pone en duda.

De momento queda claro que el lugar no es una propiedad de los cuerpos ni de su forma ni el cuerpo mismo, es decir, no es un elemento ni corpóreo ni incorpóreo.

La argumentación sigue el siguiente desarrollo:

1) El lugar no es ni materia ni forma, es aquello en lo cual y hacia lo cual, el cuerpo se mueve: es exterior al cuerpo. Concluye Bergson: “el lugar no es ni la materia ni la forma, porque, sea una u otra, parecen estar (si es lícito expresarse así) ligadas al cuerpo y participar de sus destinos, mientras el lugar es un testigo inmóvil de tales destinos”<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 209 a, 15.

<sup>68</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 209 b, 27.

<sup>69</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 209 a, 25-30.

<sup>70</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 209 b, 25.

<sup>71</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 210 a, 5.

Además, la conexión entre materia y forma es difusa, no así la del lugar con el cuerpo, que es justamente lo contrario: límite y determinación.

2) El lugar no es una causa de ningún tipo, ya que estas son propias de los cuerpos y el lugar en cambio es, por decirlo así, público.

Así pues, parece que quedan dos posibilidades: o el lugar es algo separado de las cosas que subiste per se, o bien, el lugar es algo que se puede separar del objeto.

3) El lugar es vacío. Analiza las opiniones de quienes afirman que existe el vacío y que ello es condición de posibilidad para que haya movimiento, para poder argumentar que no sólo no es así, sino que la postulación de la existencia de un espacio vacío imposibilitaría el movimiento.

Contra la idea de lugar como intervalo vacío entre los cuerpos Aristóteles esgrime toda su concepción física del Universo como un ser viviente en movimiento, lleno completamente, donde los cuerpos tienen un principio de movimiento interno característico que es lo que los dirige en sus movimientos y acciones hacia el lugar natural que les es propio. Lugar, movimiento y causa eficiente y final de los elementos y de los seres animados están coordinados con la concepción astronómica, en la que el cielo será el lugar común, el movimiento ideal y la referencia última de las leyes físicas, que a su vez asegura su cumplimiento y su permanencia.

Un espacio vacío eliminaría la existencia de preferencias de los movimientos naturales, imposibilitaría así su prosecución; instalaría a los cuerpos en medio de la indeterminación y requeriría poner la causa de movimiento no ya como inmanente, sino como una adición accidental. Con este argumento se rompería toda la propuesta de explicación física que ha desarrollado Aristóteles y que le llevan a concluir la imposibilidad tanto del movimiento como del reposo en el vacío. En cuanto al espacio vacío como carente de cualidades, Aristóteles lo interpreta como la indeterminación absoluta, utilizado el término indistintamente como infinito o como carente de límites precisos. Pero quizá el problema está en mezclar los planos físicos los metafísico y los matemático.

En cuanto a la denominación, los que afirman que existe el vacío lo toman como si fuera un vaso privo de contenido. Tanto si se afirma como si se niega el vacío, se toma el lugar como un receptáculo, ya esté lleno o vacío, pero con la misma capacidad de acoger contenidos y movimientos.

---

<sup>72</sup> Traducido al francés como 'Immobilité', la reciente traducción al castellano de Dopazo traduce 'inmibilidad' por 'impasible', perdiendo el campo semántico propio de la movilidad que es el tema central de la discusión. Cfr. Bergson, H., *El concepto de lugar en Aristóteles*, Traducción y presentación de Antonio Dopazo, Ediciones Encuentro S.A, Madrid, 2013, p. 49. Cfr. Bergson, H., *Écrits philosophique*, 2011, p. 80.



Contra los atomistas y contra los pitagóricos que afirman el vacío para poder explicar el movimiento, para Aristóteles su error está en un mal planteamiento del problema: no se da cuenta de que si bien los físicos pueden prescindir del vacío para explicar el movimiento (como él mismo procura), no así nuestro pensamiento lógico. El estagirita asigna la investigación de la existencia del vacío a los físicos y se limita a dar argumentos físicos y matemáticos. Ya veremos cuáles son los problemas resultantes.

Ante la necesidad de tener que elegir entre negar el movimiento y el vacío o bien, afirmar el vacío y el movimiento, Aristóteles toma la vía de en medio: niega el vacío y afirma la existencia del movimiento distinguiendo entre dos tipos de movimiento: uno por fuerza y otro por naturaleza. Este último es aquel según el cual los cuerpos tienden al propio lugar natural como realizando su propia forma en virtud de la continua acción de la causa motora que actúa siempre, mientras los cuerpos se mueven.

## **5. La interpretación de Bergson**

Éste piensa que si Aristóteles hubiera comprendido en sus críticas la existencia del espacio vacío, aunque éste no pueda ser explicado desde la Física, quizá no habría realizado la sustitución entre espacio y lugar.

Entonces, ¿en qué consiste eso que llamamos continente? Aristóteles hace un inciso y contextualiza esta investigación: “no se investigaría el lugar, si no existiera movimiento con respecto al lugar”<sup>73</sup>. Pero no todo lo que se mueve lo hace en cuanto al lugar. El lugar de un cuerpo se obtiene por la consideración conjunta de todas sus partes, mientras que las partes sólo ocupan lugar en potencia, lo hacen en acto sólo si se toman como todos integrados.

Establece dos distinciones. Una diferencia dialéctica y otra empírica que son dos maneras de concebir la relación:

a) La diferencia por definición como “aquello-en-lo cual” y “lo-que-está-en”

b) Su diferencia por concurrencia, ya que no es posible que haya dos cosas en el mismo lugar al mismo tiempo.

a) *Diferencia dialéctica*: concluye que aquello cuya naturaleza es recipiente no puede estar en sí mismo en sentido primario. Por lo tanto la aporía de Zenón sobre “si el lugar es

---

<sup>73</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 211 a, 8.

algo ¿en qué cosa estará?”<sup>74</sup>, parece irresoluble a no ser que se distingan dos modos de estar: como estado y como propiedad, evitando así la remisión al infinito.

En cuanto a los argumentos metafísicos, éstos se centran en aclarar qué sea el continente cuyo límite con el contenido es el lugar. Para ello establece la distinción entre *estar como la parte está en el todo*, y *como el todo está en el lugar*. El primero será el modo de la continuidad y el segundo el de la contigüidad. Las partes en el todo se extienden sin interrupción, no tienen extremidades porque están mezcladas de tal modo que aparecen como una sola; así, su extremidad será común: la del todo. La relación de contigüidad se daría cuando dos cosas se tocan por sus extremidades, o bien pueden ser separadas por lo menos por el pensamiento.

Desde el punto de vista de la distinción entre *potencia* y *acto*, una cosa ocupa un lugar si *en acto* toca la cosa continente. Pero *está en potencia* en un lugar como la parte al todo, es decir, estando en el lugar del todo, sin tener un lugar propio. Sólo cuando las partes se toman como todos, liberadas ya de la cosa de la que eran parte, ocuparán un lugar.

En cuanto al movimiento, llamamos continuas a las cosas que estando quietas, no pueden moverse sino conjuntamente; y contiguas a las que, estando relacionadas, pueden moverse una independientemente de la otra. Dice Aristóteles: “necesariamente el lugar es el límite de la cosa circundada. Con cosa circundada me refiero a aquella que es móvil”<sup>75</sup>. Matiza Bergson: “llamamos lugar a la cosa que contiene dentro de sí el movimiento de otra cosa, pero que ella misma no se mueve”<sup>76</sup>. Veremos más adelante por qué es importante que el límite sea móvil o no.

b) *Diferencia empírica*: La distinción, en cuanto a la experiencia, plantea el problema de identificar tal distinción en la praxis. Esta distinción sería imposible en un mundo inmóvil. Los ejemplos que esgrime Bergson<sup>77</sup> son propios de una demostración del movimiento relativo de Newton, donde el referente inmóvil último sería el lugar verdadero. Verdadero en el sentido de que hay límites móviles de cosas móviles, pero también hay un límite inmóvil. ¿Pero cuál es? La cosmología de Aristóteles se juega aquí, en si hay o no algún límite inmóvil, necesario y eterno.

Repasando los tres géneros de movimiento que reconoce Aristóteles en el *Sobre el cielo*, respecto al tamaño, a la forma o cualidad y al lugar, vemos que extiende a ellos la causalidad

---

<sup>74</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 210 b, 20.

<sup>75</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 212 a, 5-7.

<sup>76</sup> Cfr. M/Ep/CLA, p. 32/99/75.

<sup>77</sup> Bergson, H., *Opere (1889-1896)*, Introducción de P. A. Rovatti. Mondadori, Milán, 1986, p. 372.

natural, haciendo que los cuerpos tiendan al lugar que les es propio como cumpliendo un deseo interno. Interno en el doble sentido: al ser que se mueve e interno a la naturaleza en su conjunto. De este modo, el lugar, sin ser causa del movimiento cumple un papel central en la cosmología. En última instancia el cielo o esfera de las estrellas fijas será el lugar común de referencia de todos los cuerpos. Por un lado, será el centro hacia el que se dirijan idealmente todos los cuerpos en movimiento. Pero por otro será el contenedor que todo lo abraza, que siendo la extremidad de la revolución celeste sin embargo no cambia de lugar porque no ocupa lugar alguno.

Poniendo una referencia estática última cumple la definición de lugar de tal forma que todo lo que la última esfera contiene lo haría conforme al modo de las partes con el todo, mientras las partes se muevan dentro de él, el todo no se mueve. Pero, ¿es que el cielo no se mueve?.

De esta manera Aristóteles pretende cortar la cadena infinita de remisión de un lugar a otro. El estagirita ha eliminado la división al infinito de las cosas que ocupan un lugar mediante la distinción dialéctica de las partes y el todo, poniendo un límite empírico a la búsqueda del lugar que ocupan los entes, según sean cada vez partes o todos. También ha eliminado la remisión al infinito por adición al colocar un límite último e inmóvil: la esfera de las estrellas fijas. De este modo ha comprometido la Física y la Cosmología por no haber diferenciado entre necesidades lógicas y necesidades físicas.

Al haber negado la existencia de un movimiento infinito y del vacío, Aristóteles se ve obligado a cerrar y a llenar el mundo estableciendo límites y determinaciones que caractericen los movimientos y los definan desde la propia naturaleza. Sacrifica la física a la metafísica mezclando las necesidades y las razones físicas con las lógicas. Y piensa Bergson: “no hemos captado del todo el pensamiento de Aristóteles: para examinarlo más ágilmente hemos dejado quietas muchas cosas que están necesariamente en movimiento. Pero ahora vale la pena preguntarse qué será del lugar si restituimos al mundo aristotélico su movimiento ininterrumpido”<sup>78</sup>. Podemos decir que en este momento da comienzo a la filosofía del movimiento, restituyendo el movimiento como realidad.

Para salvar la situación y no perder la coherencia, Aristóteles recurre a la distinción entre movimiento circular y movimiento rectilíneo, el uno en cuanto no implica cambio de lugar y el otro sí. El primero es el que sostiene la teoría del lugar y el otro se atribuye a las partes de la tierra contenidas en el cielo con el argumento anteriormente expuesto de la relación con el

---

<sup>78</sup> Cfr. M/Ep/CLA, p. 44/110/90.

lugar de las partes y el todo. Ahora bien, si todo lo que contiene el cielo en este análisis pasa a estar en relación de continuidad y no ya de contigüidad, Aristóteles está relacionando íntimamente todos los elementos y todos sus cambios y todos ellos en conjunto de modo que todo lo que es, se ordena y organiza imitando el movimiento circular de los astros hacia los que tienden como lugar natural último.

## **6. Conclusiones de la interpretación de Bergson**

Aristóteles piensa el espacio como una especie de contenedor en el que están situadas todas las cosas corpóreas y donde éstas se mueven. Bergson piensa que no sólo las cosas están en el espacio, sino que el espacio también está en los cuerpos. Pero no todo es corpóreo: las cualidades, las figuras matemáticas, no están en un lugar. Y aun así, tendemos a buscarles uno. La brecha se abre al dividir un modo de ser de lo físico-material de otro físico incorpóreo sin dividirlo en parte y todos, sino en cualidades que exigirán diferentes modos de ser pensadas. Bergson pone las bases de su distinción dual de la realidad: materia y espíritu, base analítica de todos sus futuros trabajos<sup>79</sup>.

Pero Aristóteles, Kant y la tradición filosófica distinguen dos modos de existencia. Uno compuesto de materia y forma, finito y dentro de los límites determinados de un mundo lleno, límites también de nuestra percepción sensible y donde, aun así, las entidades se mueven. Y otro consistente en forma pura, inmaterial que, en cambio, se abre al infinito, a la eternidad<sup>80</sup> ya que como nuestro pensamiento, no aceptan límites, tienden inmediatamente a sobrepasarlos.

Bergson llamará espacio a la condición de posibilidad de la extensión de los cuerpos o lugares y del movimiento, como resultado de la síntesis intelectual que yuxtapone las cosas. Yuxtaposición, en tanto que producto intelectual posibilitado a su vez por la intervención de la memoria, que se realiza, necesariamente, en un espacio.

Aceptaré, negando el absurdo que ve Aristóteles en esta cuestión, la existencia de un espacio vacío que puede darse en algún punto del universo, o al menos, puede ser concebido por el intelecto. Será pues un espacio vacío, ilimitado, desprovisto de cualidad y de potencia cuya naturaleza es puramente matemática y que permitirá explicar por qué distinguimos

---

<sup>79</sup> Sus obras *Materia y memoria* y *Las dos fuentes de la moral y la religión* son ejemplo de su tendencia a presentar dualidades para examinar la realidad desde diferentes problemas. Sin embargo, lejos de ser un dualista, su comprensión de la vida es claramente una posición monista. Se encarga de aclararlo, por ejemplo, en el *Prólogo a la séptima edición* de *Materia y memoria*.

<sup>80</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L XII, 6.

partes en las cosas y les asignamos un lugar sin necesidad de separarlos del cuerpo. Y en última instancia, permite explicar el mero gesto de distinguir.

En cuanto al movimiento y sus causas, para Aristóteles, lo que no hace nada, lo que no es en acto, no es. Y este es uno de los motivos por los que niega el vacío. Por ello critica a Demócrito y a Leucipo: por haber asignado al espacio vacío el papel de teatro inmóvil en el que se mueven sus átomos. Pero como para Aristóteles, en el mundo físico todo lo que es, es limitado, y no sólo por una cualidad sino también por una dimensión (tamaño), negará que pueda existir algo desprovisto de ambas propiedades a la vez. Ahora bien, según Bergson este es un argumento de la metafísica que Aristóteles pone en la Física y causa la sustitución de una reflexión del espacio por una sobre el lugar.

La descripción aristotélica del mundo como un ser viviente la parodia Bergson del siguiente modo: “Así, el mundo entero, al modo de los seres vivos, constará de elementos determinados que conservan un orden determinado: y el que custodia tal orden, el que abraza cada elemento contenido, es decir, el cielo en el que todas las cosas son contenidas es justamente aquello que propiamente llamaremos lugar. Se concluye así que el lugar aristotélico no existe antes que los cuerpos, sino que nace de los cuerpos, o mejor, da el orden y la disposición de los cuerpos.”<sup>81</sup>. Parece pues una propiedad que emerge de la corporeidad al ser pensada intelectualmente.

La alternativa que representa Leibniz<sup>82</sup> respecto a Aristóteles ante la negación del espacio vacío está en pensar que en cuanto que las partes de los cuerpos son ellas mismas cuerpos, es necesario avanzar, sea hacia una división hasta elementos incorpóreos (mónadas), o bien hacia una división al infinito. Estos elementos serían como las gotas invisibles de una nube. Pero por agregación forman cuerpos y estos a su vez extensiones.

Pero Aristóteles trata de diferentes maneras a los cuerpos y a sus partes. Y es aquí donde está el núcleo de la dificultad. Los cuerpos ocupan lugar en acto mientras que las partes, en cuanto partes, no. Este es el argumento dialéctico con el que la distinción entre el todo y las partes sustenta la posibilidad de eludir la aceptación del espacio vacío y del infinito. Eliminada de este juego la distinción entre acto y potencia en cuanto al lugar, lugar y extensión se asimilarían en la concepción aristotélica. Es pues la distinción entre *acto* y *potencia* la que le permite evadir el problema de la extensión y por tanto se trata de una cuestión nodular en la doctrina aristotélica. Pero él no dio este paso y Leibniz sí.

---

<sup>81</sup> Cfr. M/Ep/CLA, p. 54/120/104.

<sup>82</sup> Leibniz, *Monadología*, Traducción de Manuel García Morente, Ed. Facultad de Filosofía, U.C.M. Madrid, 1994.

Si el lugar aristotélico es el “primer límite inmóvil de lo que contiene”<sup>83</sup>, la parte a considerar tendrá a su vez una superficie delimitada y si seguimos así sucesivamente, el cuerpo será una serie de límites, cada uno de los cuales será una superficie que abraza a otra y así se puede seguir hasta el infinito como temía Aristóteles, concluyendo que el cuerpo más que ser el *agregado* de las partes será la *yuxtaposición* de las partes. El lugar se originará por la disposición de los cuerpos, la extensión corpórea lo hará de la coordinación de las partes. El problema de esta concepción es que deja sin motor interno al viviente, para ello Leibniz dota de vida a cada elemento constituyente, la cual no se propaga por comunicación sino por una especie de *armonía preestablecida*.

Bergson explica que si tenemos en cuenta que la distinción entre *forma* y *materia* en cuanto distinción que se refiere al conocimiento mismo y no a la cosa conocida, es una distinción moderna, el juicio que recae sobre Aristóteles no es negativo ni se le puede atribuir un error sustancial, sino que más bien, este cambio en la noción de extensión por la de lugar, sería un intento de reconducir el espacio a los cuerpos. Y ello porque los atomistas lo habían separado prematuramente de los cuerpos. Pero con este intento, además de devolver los cuerpos al espacio, se sepulta la cuestión misma del movimiento. Sentencia Bergson.

Esta discusión se plantea porque pensamos necesariamente en el espacio. Y aunque Galileo y Newton hayan expuesto los argumentos que superan la Física de Aristóteles a nivel científico, Bergson denuncia que la traducción de todo lo que pensamos a categorías y términos espaciales es el origen de múltiples problemas filosóficos y de malos entendidos que han ocupado gran parte de la tradición metafísica dejándola en diferentes callejones sin salida.

Por otro lado, contra los mecanicismos anteriores y posteriores a él, está su idea de un mundo vivo teleológicamente organizado. Pero llevar demasiado lejos su teoría de las cuatro causas y del acto-potencia le hizo postular como causa final absoluta un principio inmóvil que con el desarrollo de la Física fortaleció la concepción inmovilista de la Tierra y de la doctrina geocéntrica y mecanicista frente a una visión organicista que también se desprende de su biología.

Como señala el filósofo José Luis Calvo, el problema en última instancia radica en una limitación de la pregunta de Aristóteles, que en vez de interrogarse sobre el cómo y sobre las

---

<sup>83</sup> Cfr. *Física*, Libro IV, 212 a, 19.

condiciones de los fenómenos, se preguntaba, junto con sus contemporáneos griegos, por el por qué<sup>84</sup>.

Volvamos ahora al inicio del estudio, a la denuncia de un pensamiento escondido en la propuesta de Aristóteles. Observemos las siguientes afirmaciones que hemos encontrado por el camino de la lectura: 1) Nadie piensa ni habla sin que con ello admita que el lugar existe, lo damos por supuesto, contamos con él; 2) La imagen del lugar está tan radicada en nuestro intelecto que nosotros asignamos un lugar y las diferencias concernientes al lugar incluso a los entes [matemáticos] que no ocupan lugar alguno; 3). Hasta la imagen del no-lugar, el vacío, se forma en nuestro intelecto. En conclusión, Bergson cree que en esta época filosófica se está tan lejos de pensar que el lugar no exista, que las opiniones corrientes sobre qué sea el espacio aumentan la potencia del lugar.

Aristóteles proyecta las características de la distinción dialéctica en la realidad material y viceversa, de modo que la concepción intelectual del espacio está pensada con categorías espaciales y el espacio queda connotado con las características intelectuales. Esta imbricación será tan fructífera que forma el soporte de todo el desarrollo intelectual de nuestra cultura que se construye dando por sentado el espacio, apoyado en categorías espaciales: proyectándose el pensamiento en el espacio obtiene el espacio homogéneo de tipo matemático sobre el que pensamos el conjunto de la realidad. Relación ésta que lejos de ser inocua es interesada y tendrá amplias consecuencias para la filosofía y para la conformación misma de la cultura occidental.

Tras desescombrar la cuestión del movimiento y del espacio en la *Física* aristotélica, Bergson comienza el Prólogo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* abandonando el estilo analítico aristotélico para empezar a desarrollar su propio estilo y su propia filosofía. Comienza el prólogo de la obra, escrito en 1888, enlazando las dos tesis del siguiente modo:

Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales. (...) Pero cabría preguntarse si las insuperables dificultades que plantean algunos problemas filosóficos no provendrán de que nos obstinamos en yuxtaponer en el espacio fenómenos que no ocupan espacio alguno y si, haciendo abstracción de las groseras imágenes en torno a las cuales se libra el combate, no pondríamos fin a éste<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Cfr. *Introducción* de José Luis Calvo Martínez, p. LXV, Cfr. Aristóteles, *Física*. CSIC, 1996.

<sup>85</sup> DI, p. VII/13.

El combate ya ha empezado. La próxima pelea se lidia para abrir el campo de la libertad, o más bien, su *tempo*.

La tesis doctoral presentada en francés es una fundamentación de la existencia de la libertad, en un plano de discusión innovador donde pretende eludir las polémicas clásica. Parece raro sin embargo que su filosofía, tras esta defensa encarnizada de la existencia de la libertad y su defensa de la vida psicológica como propiamente humana, no derivara en una filosofía práctica en sus obras inmediatas. Hasta 1932 cuando publica *Las dos fuentes de la moral y de la religión* no tratará los problemas éticos y políticos que se derivan del problema de la libertad. Entre tanto, con el estudio sobre el espíritu, las relaciones de la metafísica con la ciencia, la reinterpretación del evolucionismo y cuestiones metodológicas tratarán de argumentar, con el ejemplo, este mal paso de la filosofía antigua y el modo de redireccionar la filosofía para enmendarlo.

El descubrimiento de la solución a las paradojas de Zenón le abrirá un campo inmenso de cuestiones a revisar para mostrar hasta donde llegan las consecuencias de haber tomado como válido el razonamiento y las categorías del eléata durante 25 siglos.



### CAPÍTULO TERCERO. EL DESCUBRIMIENTO DE LA DURACIÓN

#### 1. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

En el estudio sobre la noción de lugar en Aristóteles, Bergson pudo observar como la ciencia y la metafísica han renunciado a captar y a explicar el movimiento puro, contentándose con una simplificación de éste a base de proyectarlo sobre la dimensión espacial, e igualándolo a los espacios recorridos, a las trayectorias, en vez de captar el proceso de movimiento puro que constituye nuestra forma de percibir.

A partir del ejemplo de como buscamos un lugar a las ideas que no ocupan lugar alguno, véanse las realidades matemáticas o incluso la idea de vacío, Bergson observa que este hábito se extiende más allá del ámbito de la Física a cómo tratamos todo aquello que pertenece al ámbito de nuestra experiencia psicológica, y que en cuanto tal, es totalmente incorpórea.

El estudio crítico sobre el lugar en Aristóteles da paso en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a la exposición positiva de su concepción del tiempo como puro movimiento, no reductible a cantidades ni a cosas, ni a móviles, ni a trayectorias, es decir, no espacializable, no se puede pensar en el espacio.

La perspectiva de estudio de este ensayo no es sin embargo ni metafísica ni física, tampoco epistemológica, sino más bien psicológica. Como afirma Gemma Muñoz-Alonso, “comenzó su andadura intelectual (...) por un estudio de la conciencia, por una mirada reflexiva a nuestros procesos de conciencia”<sup>86</sup>. Al igual que Kant se centró en la crítica de la facultad de juzgar, Bergson se aplicará a la tarea de examinar la dinámica de la conciencia, de la vida psíquica en general para depurarla de los prejuicios, hábitos y falacias que la malinterpretan y la infrautilizan.

Bergson, al adentrarse en el análisis de la conciencia, comprueba, que allí donde no hay ni especialidad ni materialidad ni multiplicidades homogéneas, no es posible medir, es decir, cuantificar. Más allá, comprueba que las categorías intelectuales con las que conocemos el mundo material no son aplicables a aquello que no es material.

---

<sup>86</sup> Muñoz-Alonso, G., *Bergson* (1859-1941). Ediciones Orto, Madrid, 1996.

### 1.1. La estructura del *Ensayo*

La estructura del trabajo que presentó consta de tres partes que se corresponden con los tres capítulos. El primero está dedicado a la crítica a la noción de intensidad (“De la intensidad de los estados psicológicos”) como noción que intenta hacer de puente entre las cualidades y las cantidades y posibilita mensurar tanto unas como otras. El segundo capítulo (titulado “De la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración”) expone la noción de *durée* como tiempo puramente cualitativo que se identifica con el cambio constante y creativo, al que asistimos cotidianamente cuando prestamos atención al modo en que vivimos nuestra vida interior, cuando atendemos al movimiento de nuestra conciencia. La experiencia interior le revelan a Bergson un mundo cuyas cualidades se presentan completamente heterogéneas respecto al mundo material. Ambos capítulos se plantean como un estudio preliminar para analizar las implicaciones que tiene pensar en el espacio aquello que no es más que cualitativo y continuamente cambiante. Como caso ejemplar muestra cómo esta confusión producida por la aplicación de las categorías intelectuales al mundo psicológico pone la libertad como problemática. La demostración de cómo la mala aplicación de las categorías produce planteamientos de problemas que no existen, centra el tercer y último capítulo de la tesis (“De la organización de los estados de conciencia. La libertad”). Presenta por contraposición a las categorías espaciales, la experiencia de la cualidad pura, de la duración y de la libertad que experimentamos y de las que tenemos conciencia sin mediación conceptual ni representacional, es decir, sin pensar en el espacio.

Pero esta estructura no responde a una decisión intelectual de Bergson y sin embargo su forma final tuvo amplias repercusiones en la forma en que la obra fue recibida en su época.

El *Ensayo* inicialmente constaba solo de los capítulos segundo y tercero, pero por ‘sugerencia’ de sus mentores, tuvo que ampliarse con la redacción del primer capítulo, en el que hace cuentas con los psicofísicos, anticipando las ideas que desarrollará en *Materia y memoria* (1896) sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu. Por lo tanto la redacción del primer capítulo es temporalmente posterior al segundo y tercero. En la defensa de la tesis el 27 de diciembre de 1889, el tribunal pasó por alto el capítulo dos del *Ensayo*, el cual, para Bergson era el único original e importante porque contenía la exposición de su intuición de la duración. Ésta abre la publicación de sus reflexiones y se desarrollará como verdadero hilo conductor a lo largo de toda su vida filosófica. Y sin embargo, los elogios se dirigieron

hacia su tratamiento de los asuntos desde la psicología pasando superficialmente sobre sus críticas a las categorías y al espacio desde la física<sup>87</sup>.

La tesis fue publicada en 1889 y traducida al inglés como *Time and free will* en 1910, pero el título que le sugirieron para su publicación en francés fue *Qualité et quantité*. De estas sugerencias se desprende el peso que tiene en este ensayo la discusión categorial que introduce el planteamiento que hace Bergson de los problemas filosóficos en el ámbito de discusión de los métodos. Discusión que, por otro lado, centrará gran parte de las disputas filosóficas de esta época, y particularmente el primer tercio del siglo XX, en que la metafísica ha entrado en crisis tras el éxito del positivismo.

El capítulo primero es una concesión a la Academia, donde hace un careo con la psicofísica del momento. Aclara la relación entre la noción de cantidad y cualidad a través de un análisis de la noción de intensidad, donde se pone de manifiesto que al juzgar una intensidad solemos referirnos a su causa externa para establecer su mayor o menor fuerza. Es decir, intentamos cuantificarla por analogía a la fuerza externa que ponemos como causa y que sí podemos medir comúnmente, mientras que para Bergson, como veremos en seguida, es una operación imposible e incluso vana, ya que las intensidades de los fenómenos psíquicos están constituidos por cualidades puras que no son reductibles a cuantificaciones de ningún tipo.

## **1.2. De la *physis* a la *psique***

En el *Ensayo* evidenciamos cómo realizamos la proyección en el espacio de lo que no ocupa espacio alguno a través de la intelectualización. Su campo privilegiado de observación e investigación será entonces la psique y la forma en que tenemos experiencia de ella, y desde ella, de nuestras experiencias, tanto de nuestro conocimiento del mundo externo como de nuestro mundo interno. La psique será de ahora en más tanto objeto de investigación como el campo de estudio y la perspectiva, determinando las elecciones metodológicas que emprende el autor.

Bergson elige el problema de la libertad para poner a prueba su denuncia de la obstinación que tenemos de “yuxtaponer en el espacio fenómenos que no ocupan espacio alguno”<sup>88</sup>,

---

<sup>87</sup> Para conocer los pormenores de la lectura de la tesis y del tribunal que lo componía, cfr.: *Introducción* de Pier Aldo Rovati (pp. XII-XIV) y Notas a los textos traducidos al italiano por F. Franco Repellini en Bergson, H., *Opere (1889-1896)*, Mondadori, Milán, 1986, (p. XVI-XXIX).

Para un comentario polémico sobre la relación de Bergson con los miembros del tribunal de Tesis y la Academia de la época, Cfr. *Presentación* en Bergson, H., *El concepto de lugar en Aristóteles*, Traducción y presentación de Antonio Dopazo, Ediciones Encuentro SA, Madrid, 2013, (pp. X-XIII).

<sup>88</sup> DI, p. VII/13.

porque es un problema común a la filosofía y a la psicología y representa una de esas cuestiones que existe como problema para ambas disciplinas como producto de la ilegítima aplicación de las categorías espaciales, en tanto que no sabemos pensar sin espacializar aquello que pensamos.

La psicología como campo privilegiado de estudio empírico posibilitará la observación de cómo son aquellas realidades y procesos que no ocupan espacio, en cuya observación se pretende aclarar cómo los tratamos normalmente según las directrices del intelecto y del sentido común, para confrontarlo con el modo en que se nos aparecen antes de ser siquiera representados, es decir, en su inmediatez, una vez que nos hemos liberado de los prejuicios y de los hábitos que acaparan nuestra atención y nuestros juicios cotidianamente. Pero el acceso al concimiento intuitivo no es inmediato en un sentido absoluto, ya que normalmente se encuentra velado por nuestra cotidianeidad, es preciso primero despojarse de ciertos hábitos intelectuales para poder experimentar la intuición.

Varios hechos desmienten la centralidad de los intereses reconocidos por Bergson retrospectivamente y amplían el espectro de sus influencias durante estos años<sup>89</sup>. Ello aclarará además cómo puede ser que el *Ensayo* sea un texto planteado desde la psicología en los mismos años en que se supone que se centra en el estudio de las matemáticas y la mecánica como interés investigador central. La filosofía antigua y la psicología sin embargo ocuparon buena parte de sus trabajos de traducción y publicaciones.

Contra lo que el propio Bergson afirma de sí mismo<sup>90</sup>, en la época de Clermont Ferrand mostró un interés por la filosofía antigua que se plasmó en los cursos que impartió en estos años que han sido recopilados y publicados recientemente<sup>91</sup>. Contienen la explicación del pensamiento de los filósofos presocráticos y la historia de la filosofía griega entre otros temas. También hay que mencionar la traducción y el estudio que Bergson realizó sobre textos de Lucrecio publicados en 1883<sup>92</sup> que señalan una vez más su forma de emprender la lectura de los clásicos: a través de los propios textos y no desde la hermenéutica historicista.

---

<sup>89</sup> Tiberghien, G.A., *Une source inconnue du Bergson*. Actes du colloque de Clermont Ferrand. 1989: *Bergson. Naissance d'une philosophie*. CNRS. Press Universitaire de France. París, 1990.

<sup>90</sup> Cfr. *Introducción I* (1934) y *Introducción II* (1922) y *Lo posible y lo real* (1930) en *El pensamiento y lo moviente*, (1934).

<sup>91</sup> Bergson, H., *Cours*. 4 volúmenes. Edición de H. Hude y J-L. Dumas. Editado por Presses Universitaires de France, 1990-2000.

<sup>92</sup> Cfr. Bergson, H., *Extraits de Lucrèce avec commentaire, études, notes*. Paris, 1883. También se encuentra la *Introducción* en *Melanges*, pp. 333-341.

Aunque en repetidas ocasiones el propio Bergson<sup>93</sup> explica que su punto de partida no fue la psicología, sino la idea matemática del tiempo, su interés por los avances de la psicología experimental y el pragmatismo se pueden datar de esta época.

La primera influencia de los trabajos de William James<sup>94</sup> es anterior a su amistad. En 1905 Bergson afirma en una carta dirigida a Ribot que, en la época en que escribió el *Ensayo* (1883-1888), solo conocía el artículo sobre el “stream of thought” de William James. Al cabo de los años desarrolló una intensa amistad con el americano, y sin embargo años después de la publicación de *Materia y memoria*, restringe el descubrimiento de la duración real a un trabajo crítico sobre la idea del tiempo homogéneo tal como se encuentra en las matemáticas y en la filosofía<sup>95</sup>, mientras que sitúa el trabajo de James como netamente psicológico. Aclara que el propio James encontró en *Materia y memoria* una dirección parecida a la de sus estudios sobre el pragmatismo, pero niega una influencia recíproca.

En la citada carta Bergson se está defendiendo contra la interpretación de G. Rageot<sup>96</sup> que quiso explicar causalmente la relación de las ideas de James y Bergson. El francés propone otra interpretación sobre la convergencia de sus ideas: cree que tras un predominio de la filosofía hecha por matemáticos se hacía necesaria una filosofía más empírica volcada sobre lo que se nos da de forma inmediata, por lo que era una consecuencia a esperar que la psicología de la introspección y la filosofía pura se acercaran<sup>97</sup>.

Bergson insiste una y otra vez en que su punto de partida fue el estudio del tiempo homogéneo en la matemática y la filosofía<sup>98</sup> desde donde progresivamente se introdujo en la perspectiva psicológica. Esta insistencia se puede interpretar también como una reconstrucción interesada del propio Bergson, ya que hacer salir la filosofía de la duración de una negación del tiempo físico le daba todo el peso necesario a su teoría sin que en su

---

<sup>93</sup> Cfr. por ejemplo, *Melanges*, p. 766/ *Écrits philosophiques* (2011), pp. 744 y ss. Carta a William James del 9 de mayo de 1908. En esta carta realiza un breve curriculum al modo de recorrido intelectual señalando que sus intereses entre 1881 y 1883 estaban centrados en el estudio de la filosofía de la ciencia, del mecanicismo y la fascinación por la obra de Spencer.

<sup>94</sup> En 1905 Bergson aclara que no conoció la psicología de James hasta 1891, dos años después de terminar el *Ensayo*. Carta a Ribot (10 Julio 1905): “j ene connaissais alors W. James que ses belles études sur l’effort et l’émotion” M/Ep, 657/291.

<sup>95</sup> Carta a Th. Ribot, 10 de julio de 1905, cfr. EP, p. 292.

<sup>96</sup> Gaston Rageot presentó en el Congreso de Roma de 1905 un estudio sobre la influencia de Ward y William James en la teoría del primado de la acción de la filosofía de Bergson. Nuestro autor en una carta a Ribot de ese mismo año se detiene pormenorizadamente a negar varias de las afirmaciones de Rageot negando haber conocido las tesis de Ward y James en el tiempo en que preparó su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Cfr. Ep, p.291-293.

<sup>97</sup> Ep, p. 293.

<sup>98</sup> Cfr. Carta a Papini, Ep, pp. 282-283.

relato simplificado se perdiera el punto de partida que debía dar vuelta y recrear tanto la filosofía como las ciencias y su relación.

La influencia de la psicología de la época se debe entonces al psicólogo experimental Ribot, con quien mantenía una activa amistad intelectual, y del espiritualista James Sully. Destaca la traducción del alemán al francés que realizó en 1883 del libro de James Sully titulado *Les illusions des sens et de l'esprit*<sup>99</sup>. Constituye una primera prueba de que la psicología no le era indiferente. De Sully extrae un estudio pormenorizado de los mecanismos psicológicos que guían nuestras ilusiones tanto en relación a la percepción como de la introspección. Nociones que le servirán para enunciar en el *Ensayo* su tesis sobre la ilusión por la cual tomamos ciertas construcciones intelectuales como si fueran datos inmediatos de la conciencia<sup>100</sup>.

Además, se interesa por la parapsicología e incluso participa en diferentes experiencias sobre el hipnotismo. Publica en 1886 un artículo titulado “Sobre la simulación inconsciente en estado de hipnosis”<sup>101</sup> y son numerosas las referencias que realiza a la hipnosis como experiencia que aporta información sobre la dinámica del sueño, de la sugestión, de la percepción y de la memoria. La dedicatoria del *Ensayo* a Jules Lachelier<sup>102</sup> señala una influencia de autoridad académica y significa un reconocimiento de la influencia que le produjo el espiritualismo-realista de este pensador, con gran fama en la época y maestro de algunos de sus maestros sobre los que dejó gran impronta. Su obra más importante fue *Los*

---

<sup>99</sup> Sully, J., *Les illusions des sens et de l'esprit*. Traducción de Henri Bergson, Librairie Germer Baillière, París, 1883.

<sup>100</sup> Para un estudio pormenorizado de la influencia de Sully en la concepción psicológica de Bergson, Cfr. Tiberghien, G.A., *Une source inconnue du bergsonisme* en *Actes du colloque de Clermont Ferrand*, 1989. Bergson. *Naissance d'une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990, pp. 43-56).

<sup>101</sup> M, p. 333-341.

<sup>102</sup> Bergson dedica el *Ensayo* con estas palabras a Lachelier: “A Jules Lachelier, miembro del Instituto, Inspector general de Instrucción Pública, en respetuoso homenaje”. Su obra más importante es: Lachelier, J., *Du fondement de l'induction: suivi de Psychologie et métaphysique*. Felix Alcan, Paris 1911. A pesar de haberle dedicado su primer ensayo, Bergson menciona contadas veces la influencia que éste produjo en él. En *Melanges*, la mayoría de las menciones se refieren a cuestiones de orden administrativo de la Academia: premios, charlas etcétera. En una conferencia de 1915 sobre la filosofía francesa se refiere a Lachelier de la siguiente manera: “Su tesis *Los fundamentos de la inducción* permanecerá como un clásico, como todo aquello que lleva la marca de la perfección. Su doctrina, que se reclama como kantiana, sobrepasa en realidad el idealismo de Kant e inaugura un realismo de un género particular, que puede ser comparado con el de Main de Biran. Maestro incomparable, nos ha legado una generación de maestros incomparables”, M, p. 1172.

En una carta de 1932 a Xavier León afirma no haber sido discípulo suyo directo pero aun así lo considera su maestro: “S’il y a un séance à laquelle j’aurais voulu pouvoir assister, c’est qui sera consacrée à Jules Lachelier, dont je n’ai pas eu le bonheur d’être l’élève, mais que je considérais comme mon Maître (...) par elle me fut révélé ce que j’appellerais la “philosophie pure”, je veux dire une pensée qui donne l’impression de poser les problèmes comme ils se poseraient eux-mêmes et qui le résout de telle manière qu’entre l’enoncé et la solution, d’abord, puis entre les idées et les mots”, M, p. 1502-1503. La carta sigue describiendo su influencia en él así como su admiración con esta frase: “Devant Lachelier, devant son oeuvre, je m’incline respectueusement” M, p. 1503.

*fundamentos de la inducción* de 1871. Bergson recogerá esta postura que aunaba espiritualismo y realismo y la elaborará de forma creativa.

Estas son las influencias principales que motivaron el interés de Bergson por la psicología y que le permitieron acoger y desplegar su descubrimiento de la duración, de alguna manera se puede decir que abonaron el campo para la siembra, enriqueciéndolo y dejándolo fértil para que las nuevas ideas pudieran seguir germinando. A través de su propia experiencia psicológica y la introspección, observará como se revelan en este campo los datos inmediatos de la conciencia, instancias preferentes de su atención.

### 1.3. Anotación metodológica

En este trabajo arqueológico de tratar de determinar las influencias que marcaron la construcción bergsoniana de su filosofía nos vamos a adherir a la moderación de J. Benrubí<sup>103</sup>, postura que es coherente con las propias ideas de Bergson: por mucho que tratemos de reconstruir la prehistoria de su filosofía, solo estaríamos falseando el núcleo central de la cuestión: su originalidad, su novedad, que es la intuición de la duración. Por ello, a este trabajo habrá que ponerle un límite y atenerse a los textos, ya que es ilegítimo querer reconstruir un pensamiento con fragmentos de otros.

Esta idea ha sido reforzada por la voluntad testamental de Bergson, que pidió en su última voluntad que no fueran publicados más textos que los que él ya había dejado al público en vida. Invitación de Bergson que ha hecho correr ríos de tinta a los editores de su correspondencia, conversaciones, cursos y *melanges* varios y ha provocado a los lectores audaces a atenerse a los textos centrales sin distraerse con cuestiones historiográficas. Atenerse a los textos en la filosofía de Bergson quiere decir seguirle de intuición en intuición, seguir la duración y pensar en duración.

Por ello, a veces oscilaremos entre dos tendencias: la tentación de determinar ciertas relaciones y la de renuncia a referencias externas extenuantes. Algunos intérpretes de Bergson así lo han hecho, otros optan por rendir tributo a la historia de las ideas. Ignacio Izuzquiza<sup>104</sup>, por ejemplo, en su obra sobre Bergson no hace prácticamente referencia a ningún texto que no sea de la pluma del propio autor. Henri Hude<sup>105</sup> sin embargo considera

<sup>103</sup> Benrubí, J., *Bergson. Selección de textos precedida de un estudio*. Traducciones, selección de textos y notas de Demetrio Nández. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1993, p. 13. Es interesante señalar que comienza esta digresión con una cita de Amiel: “Todos los orígenes son secretos” p. 13.

<sup>104</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986.

<sup>105</sup> Sobre la polémica de publicar o no los cursos y correspondencia, Cfr. Hude, H., “Les Cours de Bergson”, pp. 23-42 en *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d'une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990.

que no es suficiente leer la obra publicada en vida por el autor, es necesario recurrir a los cursos y correspondencia para entenderlo en su profundidad, diferenciando al Bergson profesor del Bergson escritor y conferenciante. Benrubí y Deleuze<sup>106</sup> realizaron un trabajo similar: una breve introducción sobre la filosofía del autor y luego a leer, aportando una selección de textos que creen sintetizan las ideas radicales de Bergson y ahorran el paso por sus obras completas<sup>107</sup>.

A lo largo de las conversaciones que Chevalier y Bergson mantuvieron, en varias ocasiones Bergson le señala a Chevalier que es necesario separar al hombre del filósofo. A raíz de la lectura del que sería un estudio sobre Bergson que estaba realizando Chevalier, que consideraba a Bergson como su maestro, introdujo un capítulo sobre “El hombre y la obra”<sup>108</sup> con el que Bergson no estaba conforme. Sostenía que la filosofía debía ser impersonal. Quizá esta actitud es la que refleja el testamento de Bergson que en 1937, en el que, cuatro años de su muerte, hizo constar su voluntad de que no fueran publicados ni sus notas ni borradores ni anotaciones sobre conferencias o lecturas. Consideraba haber legado al público todo lo que había podido decir y argumentar. Cada vez que iba a publicar algo lo pensaba mucho y cuidaba en todos los matices las expresiones que usaba, por ello quiso preservar sus bocetos y apuntes de una sobreinterpretación.

La filosofía de Bergson llama la atención sobre el trabajo artificioso del movimiento retrógrado de la verdad que produce el intelecto; por ello, recomienda a la filosofía un método guiado por la intuición que debe atender al presente de la experiencia. La filosofía de Bergson es una filosofía que mira al futuro, por ello, en este trabajo se ha privilegiado el esfuerzo de actualización del pensamiento bergsoniano y su relación con cuestiones actuales del conocimiento y de la vida cotidiana.

#### **1.4. Hacia los datos inmediatos**

Habiendo señalado como mojones en el camino algunas de las influencias que estaban en la mesa de estudio de Bergson, podemos decir que del punto de partida, el estudio matemático del tiempo que realizó entre 1883 y 1887 concluye que a la ciencia se le ha pasado por alto la verdadera naturaleza del tiempo, su movilidad incesante. Este hecho será el que movilice su pensamiento a lo largo de toda su vida en busca de las renunciadas a las que

---

<sup>106</sup> Deleuze, Gilles, *Henri Bergson: Memoria y vida*. Traducción Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2004.

<sup>107</sup> Para ver la 'complejidad' de determinar cuáles son sus obras completas, *Infra* “Presentación bibliográfica”.

<sup>108</sup> Cfr. Capítulo III, Chevalier, J., *Henri Bergson*, Traducción al inglés de Lilian A Clare. London\_Rider an Co. Paternoster House EC, EEUU, 1928.



se han sometido ciencia y filosofía por no haber captado este hecho y por no haberlo sabido pensar. Pero gracias a su conocimiento sobre el estado de las cuestiones de la psicología de la época, este descubrimiento en el orden de la física encuentra el terreno de la psicología abonado. Bergson estaba preparado para seguir las implicaciones de este error milenarista.

En el *Ensayo* intentará demostrar que cuando nos referimos al tiempo homogéneo como condición *a priori* de la sensibilidad, como percepción inmediata, pasamos por alto que lo homogéneo es ya siempre una construcción intelectual porque precisa de un proceso de abstracción que lo aleja de toda inmediatez. Este descubrimiento es el comienzo de un giro de la mirada desde afuera hacia adentro.

A lo largo de los tres capítulos de esta obra depurará la noción de experiencia inmediata y criticará la ilusión que nos hace concebir las intensidades de nuestros estados psíquicos en términos extensivos y cuantitativos, los cuales implican la intervención del intelecto y por lo tanto no son experiencias inmediatas sino mediatas. De hecho, se puede leer el *Ensayo* como una denuncia de esta ilusión que acarrea la formación de otras dos ilusiones ampliamente radicadas en nuestra costumbre y en nuestro modo de pensar.

Leyéndolo desde esta idea, el capítulo segundo analiza la ilusión que nos hace reducir la duración, el tiempo en cuanto puramente cualitativo al espacio en el cual transcurre. Por último, ambas denuncias le servirán para desmontar la ilusión de un mundo determinista que se basa justamente en la negación de la libertad mediante la confusión categorial entre la cualidad y la cantidad, la duración y el espacio y la sucesión y la simultaneidad.

Si nos imaginamos a Bergson leyendo las paradojas de Zenón teniendo en mente las ideas de Sully sobre la ilusión, podemos imaginarnos un encuentro feliz entre la intuición de una sospecha y la herramienta necesaria para interpretarla. Pero de ahí en más, no podremos reducir el pensamiento de nuestro autor a antecedentes y consecuencias, habrá que examinarlo en sí mismo, siguiendo sus intuiciones.

Así, pronto se separa de Sully que creía que estas ilusiones provienen de una desviación de la experiencia individual por su relación con la experiencia común. Para Bergson, esta ilusión es constitutiva de nuestra inteligencia pero está basada en una ilusión pura que es justamente la creencia de la existencia de un espacio homogéneo puro, que aunque subsiste como idea en torno a la que organizamos nuestro conocimiento, no existe de hecho. Es una mediación entre nosotros y la duración.

Poner el centro de nuestra atención en el interior de nuestra experiencia en cuanto experiencia interna e inmediata, cambiando de este modo el centro del interés de la filosofía

y de la ciencia en detrimento de la observación que desarrolla la física respecto a la naturaleza en cuanto material, será el punto de partida de la propuesta bergsoniana. Trata así de compensar el hecho de que no estamos acostumbrados a observarnos a nosotros mismos directamente, sino que la mayor parte del tiempo lo hacemos a través de los medios del intelecto (representaciones, generalizaciones, conceptos e incluso imágenes) y de las formas tomadas del exterior.

En el camino encontrará dos hechos incontestables con amplias implicaciones que se resumen en: 1) La tendencia a intelectualizar toda nuestra experiencia, tanto interna como externa; 2) El abandono que históricamente ha sufrido la exploración de la psique. Todo lo que sabemos de ella es a través de lo que el intelecto nos dice<sup>109</sup>, desvirtuando de este modo lo que a Bergson se le aparece como una realidad imposible de intelectualizar en tanto que posee una serie de características que el intelecto es incapaz de captar, es decir, el movimiento puro.

En esta obra intentará analizar las causas de esta renuncia, los motivos y los mecanismos en los que se basa. Pero además de las causas, le interesarán las consecuencias. Se pregunta qué influencia tiene en el psiquismo el hecho de pensar espacializando aquello que es inmaterial, y que por lo tanto no ocupa espacio. Se pregunta si a fuerza de repetir mil veces esta operación no se modificará a su vez el modo de ser y de dárseos de esas realidades que son puro movimiento interno. Se pregunta si no es este modo de pensar la causa de que concibamos nuestra vida psicológica a imagen y semejanza del mundo material que nos rodea. Se pregunta si tal asimilación es legítima o es la causa de que hayamos pasado por alto la verdadera naturaleza de nuestra psique, que es movimiento y cambio constantes. Se pregunta si no es otro ejemplo de cómo evitamos pensar el movimiento puro en cuanto tal. Se pregunta si este miedo a percibir y a pensar el cambio directamente, no será el punto de partida para concebir la naturaleza y la psique como mecanismos teleológicos, deterministas y cerrados en una dinámica presidida por el régimen del principio de causalidad y apoyada por el principio de identidad. Se pregunta si lo que los psicofísicos nos cuentan es todo lo que hay o es únicamente lo que el intelecto ha construido a lo largo de siglos de filosofía y ciencia reducidas al empleo de esta facultad y de sus instrumentos valorados y utilizados como instrumentos cognitivos privilegiados frente al resto de experiencias y facultades.

---

<sup>109</sup> Desde otras perspectivas, por ejemplo, del feminismo, encontramos este mismo argumento. Virginia Woolf al plantearse la relación entre las mujeres y la literatura encuentra que la incorporación de mujeres escritoras es muy reciente, prácticamente hasta el siglo XVIII no conocemos a ninguna. Todo lo que sabemos de las mujeres en la literatura ha sido escrito por varones. Recuperar la voz para hablar desde sí mismas será otra forma de ampliar la realidad y lo que decimos de ella.

Eso que el intelecto, y por extensión las disciplinas que se han basado fundamentalmente en su capacidad de análisis y su modo de proceder, eso que dejan constantemente de lado, es lo que para Bergson no puede ser pensado sino sólo vivido, sentido e intuido y quizá después, mínimamente intelectualizado. Es la experiencia inmediata de nuestra vivencia psíquica, preintelectual, e incluso incapaz de ser simbolizada con los instrumentos intelectuales de que disponemos, y todo ello sin que al ser captada pierda su modo propio de ser, es decir, su movilidad pura. Movimiento heterogéneo, pura cualidad en cambio constante, compleja e imprevisible: esto es lo que se trata de captar.

Este texto constituye una investigación sobre cómo usamos el intelecto para pensar el cambio y en concreto el movimiento psíquico y sus diferentes modos de actuar. Es una crítica al reduccionismo intelectual que tanto gusta a los psicofísicos y a los psicólogos asociacionistas. De la crítica dará un paso más que consiste en describir todo lo que el intelecto no sólo no capta, sino que no puede captar por su propia forma natural. Pero no será hasta 1907, en su investigación titulada *La evolución creadora* cuando exponga la génesis biológica de las diferentes facultades cognitivas. Encontrará en el evolucionismo, interpretado desde el organicismo y no desde el mecanicismo, el origen del modo de ser y de funcionar de cada facultad, así como sus funciones posibles y su relación con las demás facultades humanas.

A partir de *Ensayo*, Bergson ya ha expuesto las tesis que desarrollará a lo largo de su vida filosófica y ha puesto los primeros pasos para desarrollar su método que se le antoja como idóneo para llevar a cabo sus investigaciones.

Se trata de rehabilitar el movimiento, los procesos, los cambios sin estatizarlos. Y todo ello en torno a una concepción del tiempo puro, es decir, anterior al tiempo geometrizado de la ciencia y mensurado desde las matemáticas, anterior al tiempo como unidad de medida, anterior a la lógica. Llámese duración.

Y si el intelecto no es la facultad que nos aporta el conocimiento del tiempo puro, de la duración ¿qué facultad nos da acceso a él? La intuición será la única capaz de darnos acceso inmediato a nuestra conciencia que en cuanto vida psíquica consiste en movimientos puros, y en ese sentido, se asimila a la duración. Hacer del uso de la intuición un método será el objetivo teórico y práctico que centrará multitud de trabajos, investigaciones y de esfuerzos, donde Bergson se juega su apuesta epistemológica.

En las conferencias y artículos que componen el volumen recopilatorio de *El pensamiento y lo moviente* (1934) se puede observar cómo el interés por desarrollar e investigar el uso

metódico de la intuición y sus aplicaciones posibles, atraviesan toda su obra. Se trata de la reunión de artículos y conferencias dictadas entre 1903 y 1930 que nunca hasta entonces habían sido publicados en medios generalistas, sino sólo en actas de congresos o revistas especializadas. Además, Bergson sumó dos capítulos para introducir estos textos, que se pueden considerar como su testamento filosófico. El tema común que señala Bergson en el *Prefacio* consistiría en que “tratan sobre el método que creemos deber recomendar al filósofo”<sup>110</sup>, se trata de definir la dirección de la investigación que lejos de ser una y única es una recomendación de cómo permanecer abiertos, creativos, libres para seguir el movimiento en que consiste la realidad cuando se la capta inmediatamente. A la vez, Bergson se aseguraba de haber pisado firme a lo largo de sus trabajos de investigación y de dejar claro cuál era su método de trabajo, sin el cual, todas sus propuestas caerían en una nueva ilusión filosófica. Se trata pues de un asunto transversal a toda su obra, que, sin embargo, como se argumentará más adelante, no implica la constitución de un sistema filosófico al modo de las filosofías de Kant o Hegel sino todo lo contrario.

A lo largo de esta primera obra no se cita ni una vez la intuición como método, Bergson está desarrollando la intuición pero no hará un metarrelato hasta años después. En este texto encontraremos la intuición en acción, a la búsqueda de los datos inmediatos de la conciencia.

## **2. Crítica a las categorías y al principio de identidad.**

Pasemos a estudiar los argumentos que aporta en esta tesis doctoral. El planteamiento de este texto parte de la denuncia de la limitación de pensar todo bajo la consideración del intelecto, es decir, en el espacio. Es decir, todo aquello que implica establecer distinciones claras y precisas, crear discontinuidades a imagen y semejanza de cómo percibimos los objetos materiales del mundo: pensar con ideas, expresarnos con palabras, referirnos a objetos. Es lo que Bergson considera que es subsidiario del funcionamiento de nuestro intelecto.

El objetivo de este estudio es mostrar que el problema de la libertad, como paradigma de los problemas inexistentes en los que la filosofía y la psicología han perdido el tiempo durante siglos, no es un problema real, y como el de la libertad, multitud de problemas propios de estas disciplinas han sido planteados como problemáticos justamente por un modo erróneo de pensarlos. Y no porque el intelecto sea un instrumento que nos lleve a

---

<sup>110</sup> PM, p. 14/9.

error, sino porque todo lo que es movimiento puro, cualidad pura, simultaneidad, no es susceptible de ser pensado a través de él sin que deje de ser lo que es. Este es el primer paso para formular una ontología de los procesos, de los movimientos, que sustituya a las ontologías tradicionales del ente, de las cosas.

Bajo la influencia del *modus operandi* de Aristóteles, comienza examinando la *opinión común* sobre si las intensidades que percibimos en nuestras experiencias psíquicas son cuantificables o no. El problema consiste en saber si la experiencia de una sensación, al ser considerada desde el punto de vista de la intensidad con que la vivimos, al variar de intensidad, consiste entonces en una misma sensación que aumenta o disminuye o bien está formada por varias sensaciones cualitativamente diferentes y por lo tanto, irreductibles unas a otras. Lo que se juega aquí en última instancia, es la legitimidad de aplicar el principio de identidad a las experiencias internas de nuestra vida psicológica.

Va refutando los diferentes ejemplos al modo socrático, también mediante el sentido común, pero esta vez guiado por la intuición y la observación interior tratando de señalar lo que distingue el modo analítico que aplicamos para pensarlas y el uso del lenguaje que se presenta como *diferente* de las sutilezas de nuestra vida interna.

La atomización de las sensaciones es producto del trabajo del principio de identidad. Los psicofísicos<sup>111</sup> serán el blanco de sus ataques ya que representan la opinión que nos motiva el sentido común apoyado por la semántica del lenguaje. Ambos creen que efectivamente, las sensaciones, las pasiones, los afectos, los esfuerzos y en general los estados de la conciencia, son cuantificables. Esto quiere decir que aumentan y disminuyen. Suponen que los estados de conciencia son susceptibles de ser tratados como si fueran cosas que crecen y disminuyen tal como lo hacen los cuerpos en el espacio, donde “se llama espacio mayor al que contiene al otro”<sup>112</sup>, por lo que el mayor se obtiene pasando por el menor y en resumen constituyen una misma cosa que varía y cuyas variaciones pueden ser estimadas y medidas.

Que el sentido común acepte este modo de considerar la cuestión es una cosa, pero la filosofía, si lo hace, incurrirá en un círculo vicioso. Porque, se pregunta perplejo el autor: “¿cómo habría de contener una sensación más intensa a una sensación de menor intensidad?”<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Para un elenco pormenorizado de las referencias que utiliza Bergson Cfr. Notas del apartado crítico incluidas en la edición DI, PUF, 2007, pp. 199-220.

<sup>112</sup> DI, p. 1/15.

<sup>113</sup> DI, p. 2/15.

Si consideramos que una sensación aumenta sólo a condición de haber pasado primero por intensidades inferiores a la misma, es decir, conteniendo a las anteriores, de este modo, aplicamos a las intensidades psíquicas las propiedades de los números, de los cuales conocemos su relación y su gradación respecto a un tercer término que sirve de referencia para todos, la unidad. Asimilando esta relación a la que establecemos entre las sucesiones de los números naturales volvemos cuantificable cualquier multiplicidad de hechos o movimientos, pero a condición de reducirlos a su aspecto meramente cuantitativo, dejando de lado sus peculiaridades cualitativas.

Así, “la cuestión es saber cómo logramos formar una serie de este género con intensidades, que no son cosas superponibles, y por qué signo reconocemos que los términos de esta serie crecen, por ejemplo, en vez de disminuir; lo cual significa siempre preguntarnos por qué una intensidad es asimilable a una magnitud”<sup>114</sup> y por qué reunimos diferentes sensaciones en una sola, es decir, por qué las identificamos y unificamos superponiéndolas para considerarlas como una sola sensación que aumenta o disminuye, considerando sólo los cambios cuantitativos y eliminando sus cambios cualitativos de nuestra consideración. En fin, aplicando el principio de identidad a sensaciones que no son fácilmente distinguibles unas de otras, y que sin embargo, nos obstinamos en separar y delimitar.

Mediante el examen de los sentimientos estéticos, del sentimiento moral y de las sensaciones afectivas y representativas, Bergson repasa los diferentes modos en que los vivimos y los consideramos variables en cuanto a su intensidad. Las preguntas que guían su investigación son: ¿Cómo explicar el modo en que se aplica una magnitud a las sensaciones? ¿Cómo explicar la invasión de la cantidad en lo que no es extenso y además es indivisible?.

La noción de intensidad, requerirá distinguir dos casos: “se presenta bajo dos aspectos, según se estudien los estados de conciencia representativos de una causa exterior o los que se bastan a sí mismos. En el primer caso, la percepción de la intensidad consiste en una cierta evaluación de la causa por una cierta cualidad del efecto –percepción adquirida- (...) En el segundo, llamamos intensidad a la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno de un estado fundamental -percepción confusa-”<sup>115</sup>. Si bien los ejemplos a los que podemos atribuir una causa externa se nos presentaban con cierta claridad, según prescindamos de factores externos a la propia psique,

---

<sup>114</sup> DI, p. 2/16.

<sup>115</sup> DI, p. 54/58.

como observa Bergson, tanto nuestras percepciones como lo que sabemos de ellas se tornan cada vez más confusas.

Como ya se ha anticipado, los psicofísicos recurren a “definir la intensidad de una sensación o de un estado cualquiera del yo por el número y la magnitud de sus causas objetivas, y por lo tanto mensurables, que han dado origen a ella”<sup>116</sup>, haciendo de la vida psicológica un efecto determinable de los estímulos exteriores.

Tengamos en cuenta que las sensaciones varían tanto como las causas exteriores que se suelen poner como causas de las variaciones de la sensación. El ejemplo de una sensación más intensa de luz, se explicaría desde el punto de vista de los psicofísicos por la mera presencia de un mayor número de fuentes luminosas. Fechner<sup>117</sup> por ejemplo, propone que para que nos demos cuenta de un cambio en el mundo físico, el incremento del estímulo tiene que estar en relación constante con la sensación. Excitación, sensación y causa se intentan poner en relación según sus incrementos cuantitativos. He ahí el núcleo de la psicofísica.

Bergson reconoce que “Fechner ha comprendido que no cabría introducir la medida en psicología sin definir primero en ella la igualdad y la adición de dos estados simples, de dos sensaciones por ejemplo. Por otra parte, a menos que sean idénticas, no se ve en principio como dos sensaciones habrían de ser iguales”<sup>118</sup>. Es decir, para Bergson el problema estriba en como igualar una sensación que es única y diferente a toda otra sensación, cómo ponerla en relación si en principio no hay dos sensaciones iguales y ninguna sensación se repite exactamente idéntica, o al menos, no tenemos tal experiencia. Por lo tanto, antes de medir, es necesario aclarar cómo se consideran iguales dos sensaciones a efectos de relacionarlas con alguna magnitud.

Delboeuf<sup>119</sup> (discípulo de Fechner) también toma los experimentos de la luz como prueba de la relación cuantitativa entre las causas exteriores de las sensaciones y su variación de intensidad. Éste afirma, según Bergson, que “cuando se hace crecer de manera continua la

---

<sup>116</sup> DI, p. 4/17.

<sup>117</sup> Bergson, como se recoge en los *Melanges*, p. 343 dictó un curso entre 1887 y 1888 sobre la psicología de Fechner. Cfr. *Cours*, Vol I, *Cours de Psychologie*, pp. 61-63 en Bergson, H., *Cours*. (4 volúmenes). Edición de H. Hude y J-L. Dumas. Ed. Presses Universitaires de France, 1990-2000. En el ensayo sobre *El esfuerzo intelectual*, conferencia dictada en 1902 y luego recogida en *La energía espiritual*, declara que conocía bien el libro de Fechner *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, Leipzig, 1882. Tanto en DI como en ES polemiza con Fechner sobre su teoría del esfuerzo muscular asociado a la atención voluntaria. Tanto William James como Henri Bergson en su correspondencia demostraron un alto interés por los descubrimientos de Fechner, a quien sin duda consideraron una de las grandes figuras de la evolución de la psicología de su tiempo. Aun teniendo en cuenta las críticas, ambos bebieron de sus sugerencias y de sus equívocos.

<sup>118</sup> DI, p. 47/53.

<sup>119</sup> Delboeuf se interesó no solo por la nueva psicofísica, también estudió el hipnotismo, el sueño y la sugestión.

cantidad objetiva de luz, las diferencias entre los tonos grises sucesivamente obtenidos, diferencias cada una de las cuales traduce el menor incremento percibido de excitación física, son cantidades iguales entre sí.”<sup>120</sup>. Pero para Bergson, Delboeuf está enmascarando, bajo la apariencia de la experimentación, un postulado teórico que coincidiría con el que sostiene Fechner.

Si consideramos entonces que todo fenómeno consta de un aspecto cualitativo y otro cuantitativo, para igualar dos sensaciones, el investigador físico, eliminaría el aspecto cualitativo, reduciendo las dos sensaciones a una comparación puramente extensiva. En cambio lo que intenta el psicofísico es justamente medir ese aspecto cualitativo que la Física elimina de sus investigaciones. Entonces, “parece que dos sensaciones no pueden ser llamadas iguales más que si permanece algún fondo idéntico tras la eliminación de su diferencia cualitativa; pero, por otra parte, siendo esta diferencia cualitativa todo lo que sentimos, no se ve qué es lo que podría subsistir tras haberla eliminado”<sup>121</sup>. La experiencia de la sensación se agota en lo cualitativo para Bergson, por lo que al buscar un término que permita relacionarlos desde la cantidad se estará considerando otra cosa que una sensación.

Invocando a la experiencia del lector, Bergson prosigue el análisis, “pero si S y S’ [donde S y S’ son dos sensaciones] son estados simples ¿en qué consistirá el estado que los separa? Y ¿qué será, pues, el tránsito del primer estado al segundo sino un acto de vuestro pensamiento, que asimila arbitrariamente y por la necesidad en cuestión, una sucesión de dos estados a una diferenciación de dos magnitudes?”<sup>122</sup>.

El error de Fechner Bergson lo localiza en haber creído en un intervalo entre dos sensaciones sucesivas S y S’, cuando entre una y otra no hay más que un tránsito, y no una diferencia aritmética. Las diferentes perspectivas de análisis se juegan en la consideración de qué sea este intervalo, si una diferencia de magnitud o una diferencia puramente cualitativa.

Dando ejemplos sobre nuestras sensaciones ante el aumento o disminución de los focos de luz sobre un objeto, concluye: “Lo que lo prueba bien es que el cambio no es continuo en la sensación como en su causa exterior (...) no parecerá cambiar más que cuando el aumento o disminución de la luz exterior basten para la creación de una cualidad nueva”<sup>123</sup>. Bergson de esta manera niega que lo que se produzca sea un cambio de cantidad. Afirma que los cambios en aquello que establecemos como causa externa de una sensación, lo que producen

---

<sup>120</sup> DI, p. 44-45/51.

<sup>121</sup> DI, p. 47/53.

<sup>122</sup> DI, p.49/ 55.

<sup>123</sup> DI, p. 40/47.



son sensaciones nuevas, no más grandes o más pequeñas, sino distintas, nuevas. Aquello que denominamos como el aumento de intensidad no sería como una nota que sube de escala sino como la introducción de más instrumentos de la orquesta que ejecuta una melodía.

Como conclusión de este primer examen de los argumentos de los psicofísicos, Bergson se da cuenta con cierta resignación de que al fin y al cabo, “a decir verdad, la psicofísica no ha hecho más que formular con precisión y llevar a sus últimas consecuencias una concepción familiar al sentido común. Como nosotros hablamos más que pensamos, como también los objetos exteriores, que son del dominio común, tienen más importancia para nosotros que los estados subjetivos por los que pasamos, tenemos todo interés en objetivar tales estados introduciendo en ellos, en la medida de lo posible, la representación de su causa exterior”<sup>124</sup>. Nuevamente, Bergson constata que nuestro interés cognitivo y vital está más centrado en el mundo externo, público y objetivable, que en nuestra subjetividad.

Echa las culpas no en concreto a los psicofísicos sino a nuestra tendencia natural a dar más importancia a lo que se comparte con los otros, al espacio público, a los objetos, a la materia etcétera., que a lo propio e interno, a la propia vivencia de ese mundo material, de ese espacio público.... Tendencia, que es la misma que ha llevado a centrar el interés de la cultura occidental de los últimos siglos en el desarrollo y ampliación del conocimiento de la Física y a olvidarse del punto de vista propiamente psicológico. De hecho, en repetidas ocasiones Bergson se imagina la hipótesis de cómo sería nuestra civilización, si todo el capital humano y el tiempo que se ha empleado en las investigaciones sobre la *physis*, se hubiera volcado en la investigación sobre la psique, si la disciplina reina de nuestra cultura no fuera la Física sino la Psicología<sup>125</sup>.

Lo que viene a criticar Bergson en este *Ensayo*, no es un mero error cognitivo, sino el cumplimiento de una tendencia natural que ha predominado en el desarrollo de la cultura occidental: la intelectualización frente a la intuición, la mediación intelectual frente a la intuición estética inmediata. Observa que por lo general “cuanto más se amplían nuestros conocimientos, cuanto más percibimos lo extensivo tras lo intensivo y la cantidad tras la cualidad, tanto más tendemos a poner el primer término en el segundo y a tratar nuestras sensaciones como magnitudes”<sup>126</sup>. Como se verá más adelante esta observación llevará a una evaluación positiva: la tendencia cumple su misión, pero también tiene una vertiente negativa: tiende a la extralimitación.

---

<sup>124</sup> DI, p. 52/57.

<sup>125</sup> Cfr. “Fantasmas vivos' e 'Investigación psíquica” en ES, pp.61-84/69-93.

<sup>126</sup> DI, p. 52/57.

Pero, ¿y cuando no sabemos la causa? ¿y cuando la causa no es exterior sino interior a nosotros mismos? En los casos en los que los estados psicológicos carecen de una causa externa, la atribución de una cantidad a la intensidad se producirá por otros mecanismos intelectuales.

En este segundo caso de estudio se adentrará sin retorno en la psique. Es al hilo del comentario de estos ejemplos donde comenzará a exponer el tema que desarrollará en su libro *Materia y memoria*<sup>127</sup>. Se trata de la descripción dinámica de la psique que está bosquejada ya en esta primera obra, y que será central a la hora de entender los argumentos que aporta Bergson sobre por qué ciertos datos son inmediatos o mediatos a la conciencia, su relación con el conocimiento, con la vida humana en particular y la vida en general.

Los ejemplos que examinará diferenciarán entre “intensidades de índole muy diferente: la intensidad de un sentimiento, por ejemplo, y la de una sensación o un esfuerzo”<sup>128</sup>. Estos últimos estarían compuestos por una sensación y por ciertas condiciones físicas; gracias a la intervención de factores físicos, estas sensaciones permanecen en la superficie de la conciencia, tal como sucede con las percepciones del movimiento externo o de un objeto externo al sujeto, pero en este caso, asociadas al movimiento del propio cuerpo.

Se trata de los ejemplos de realización de un esfuerzo muscular. Cuando la intensidad de una sensación se despliega en esfuerzo exterior es cuando se involucra al esfuerzo muscular, siendo un polo opuesto de los ejemplos hasta ahora presentados. Es decir, donde la causa del movimiento corporal sería justamente interna.

Estos fenómenos son los que más inmediatamente se presentan a la conciencia en forma de cantidad, pero, una cosa es el movimiento muscular y otra el esfuerzo muscular. La conciencia del esfuerzo se explicaría por un progresivo aumento del número de músculos involucrados en el movimiento muscular, como por ejemplo una mano que al sostener un peso involucra a todo el brazo y al hombro. Para distinguir entre movimiento y esfuerzo<sup>129</sup>, Bergson recurre a un ejemplo un tanto peculiar. Se trata del ejemplo del parálítico que no mueve la pierna pero que sin embargo si que siente hacer un esfuerzo si se concentra en que quiere moverla: algo se está moviendo en él, pero no es la pierna. Fue William James<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Bergson, H. *Matière et mémoire*, Paris Alcan, 1896.

<sup>128</sup> DI, p. 5/19.

<sup>129</sup> Cfr. también el ensayo Bergson, H., *El esfuerzo intelectual* en ES pp. 153-190/157-191 para una exposición más amplia sobre la noción de esfuerzo

<sup>130</sup> Cfr. James, W., “Le sentiment de l'effort” en *Critique philosophique politique, scientifique, littéraire*, t. IX, nº 34, 23 septiembre 1880, pp. 123-128.

quien con este ejemplo y su estudio sobre el esfuerzo muscular cambió el modo de ver esta concepción de la intensidad.

Entonces, ¿cuál es nuestra percepción de su intensidad en estos casos? Solemos juzgar que cuanto mayor sea la superficie del cuerpo comprometida y/o mayor número de músculos estén involucrados, habrá más conciencia de una mayor intensidad de esfuerzo. Así, “nuestra conciencia de un incremento del esfuerzo muscular se reduce a la doble percepción de un mayor número de sensaciones periféricas y de un cambio cualitativo en alguno de ellos”<sup>131</sup>. Es decir, “evaluamos la intensidad de un dolor por el interés que una parte del organismo quiere tomarse por él”<sup>132</sup>.

En los casos de las pasiones, los gozos y las tristezas que suelen ir acompañadas de esfuerzos musculares perceptibles o síntomas físicos, se intenta medir por la cantidad de manifestaciones observables. Por ejemplo si la rabia es muy fuerte, por los movimientos de los brazos, los aspavientos, la expresión facial...

La psicofísica y la ciencia en general, suelen apoyar la “ilusión del sentido común” por la que nos imaginamos un esfuerzo muscular como anteriormente contraído en la psique y que no ocupa lugar, pero que sin embargo, es cuantificable al desplegarse en el cuerpo. Pero por mucho que una sensación pueda ir acompañada por la manifestación de un trabajo más o menos considerable, “es la sensación lo que nos es dado por la conciencia, no el trabajo mecánico (...) al menos en apariencia, la intensidad sigue siendo una propiedad de la sensación”<sup>133</sup> y no algo separable, ni tampoco meramente corporal.

En cuanto al modo en que tratamos las intensidades puras, que no son explicables ni por causas externas ni por el despliegue físico, observa Bergson, se suelen cuantificar según el mayor o menor número de estados simples que parecen componer tal emoción o estado. Se trataría en este caso de observar por ejemplo una pasión profunda, una pasión que arrastra con ella la percepción entera del mundo. Y si quisiéramos distinguir los componentes de tal pasión, encontraríamos que a mayor profundidad de las experiencias psicológicas es más difícil distinguirlas y por tanto yuxtaponerlas, cuanto más profunda y más penetrante sea la pasión, no sólo involucrará más sentimientos, emociones y representaciones, sino que se volverá también más indecible. En lo psicológico, parece que todo penetra todo y es difícil separar unas emociones de otras, sobre todo si estas se dan del modo que se da una pasión.

---

<sup>131</sup> DI, p. 19/30.

<sup>132</sup> DI, p. 26/36.

<sup>133</sup> DI, p. 5/18.

Nuestra percepción de hechos puramente psíquicos como el ejemplo de una gran pasión, se parece más a colores y luces que a cantidades. La alegría extrema más que a una magnitud, que se obtenga de la asociación con una cantidad mayor o menor de sensaciones y estados, será más que un número determinable, algo más parecido a un color, a un calor. Los estados psicológicos observados en sí mismos no se dan nunca de forma aislada, es más, tampoco se pueden aislar a efectos de pensarlos y/o analizarlos<sup>134</sup>.

Recapitula Bergson:

Henos aquí, pues, llevados a definir la intensidad de un esfuerzo superficial o la de un sentimiento profundo del alma. En uno y otro caso hay progreso cualitativo y complejidad creciente, confusamente percibida. Pero la conciencia, habituada a pensar en el espacio y a decirse a sí misma lo que piensa, designará el sentimiento con una sola palabra y localizará el esfuerzo en el punto preciso en el que da un resultado útil: percibirá entonces un esfuerzo, siempre semejante a sí mismo, que crece en el lugar que ella le ha asignado, y un sentimiento que, al cambiar de nombre, aumenta sin cambiar de naturaleza<sup>135</sup>

Pero las experiencias internas no se prestan a este juego. Y volvemos al *Prólogo*<sup>136</sup>: es la conciencia reflexiva la que domina el lenguaje, ordena las ideas y se refiere preferentemente al mundo material, traduciendo, todo lo que puede, el mundo mental y emocional a categorías que con tanto éxito aplica la ciencia al conocimiento de la materia para ser útil a la acción humana. Y es justamente la utilidad la que guía este afán de distinguir aquello que no es distinguible ni separable, ni cuantificable.

Concluye Bergson: “la intensidad de esos sentimientos consiste siempre en la multiplicidad de los estados simples que la conciencia distingue entre ellos confusamente”<sup>137</sup>. Es decir, la dimensión psicológica no se presta a las distinciones tajantes del intelecto, no facilita la aplicación del principio de identidad a sus estados porque más que *estados*, las experiencias psicológicas se nos presentan a la conciencia como *procesos* que nunca paran y que cambian constantemente modificándose y modificando el conjunto de la psique a cada movimiento, es decir, como cualidades puras: “Pero, esta representación totalmente dinámica repugna a la conciencia reflexiva, porque a ésta le gustan las distinciones tajantes, que se expresan sin dificultad con palabras, y las cosas con contornos bien definidos, como las que se perciben en el espacio”<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> DI, p. 7/20.

<sup>135</sup> DI, p. 19-20/30.

<sup>136</sup> DI, p. VII/13.

<sup>137</sup> DI, p. 23/33-34.

<sup>138</sup> DI, p. 7/20.

De modo que al querer distinguirlos, aplica a estos estados el mismo tratamiento que daría el intelecto a los objetos del mundo material, y su efecto no se deja esperar, “introduciendo el espacio en nuestra concepción de la duración, corrompe en su misma fuente nuestras representaciones del cambio exterior y del cambio interno, del movimiento y de la libertad”<sup>139</sup>, asimilando la vida interior al movimiento que observamos y estudiamos en la naturaleza que nos rodea, “porque a nosotros nos gustan las cosas simples y porque nuestro lenguaje está mal hecho para reproducir las sutilezas del análisis psicológico”<sup>140</sup> ya que el lenguaje responde a la lógica creada por el intelecto para ordenar la realidad de cierta manera. Contra una cosmovisión dinámica, compleja y libre, el intelecto y el lenguaje nos guían la atención y estructuran nuestro conocimiento en sentido opuesto.

### **3. Pensar en el espacio: limitaciones del lenguaje y del intelecto**

Para definir la duración, Bergson no utiliza una definición directa que luego pasa a caracterizar más ampliamente, esto sería contrario a la duración. Sino que utiliza un método negativo, examina todo aquello que dificulta reconocer la duración y de este modo aproxima una definición por vía de negación o caracterización negativa. Por ello examinaremos detalladamente lo que es y lo que implica pensar en el espacio.

Las reflexiones de Bergson sobre la no neutralidad del lenguaje, se encuentran por primera vez en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* ejemplificadas con los casos en que nos referimos a las intensidades psicológicas y en las que expresamos toda una serie de características y fórmulas que nos hacen pensar que, efectivamente, las intensidades son tan cuantificables como cualquier otra cosa. Ahora bien, este es el primer reproche de Bergson a la parcialidad del lenguaje, pero no el único. Aunque ya en el *Ensayo* expone una elaborada crítica a la incapacidad del lenguaje de expresar sentimientos, emociones o afecciones profundas, es decir, experiencias puramente psicológicas, no será hasta *Materia y memoria* y *La evolución creadora* donde elaborará una minuciosa crítica y una genealogía a las limitaciones naturales del lenguaje por su relación biológica, genealógica y práctica con el intelecto.

De momento nos limitaremos a examinar ciertas confusiones producidas por el uso del lenguaje que se estructura conforme al intelecto.

Observando el lenguaje que utilizamos para referirnos a las intensidades de los estados psicológicos es fácil encontrar ejemplos en los que el lenguaje nos confunde al distinguir

---

<sup>139</sup> DI, p.55/ 59.

<sup>140</sup> DI, p. 10/23.

dos especies de cualidad: “una extensiva y mensurable y una segunda intensiva, que no admite medida, pero de la que puede decirse sin embargo, que es mayor o menor que otra intensidad”<sup>141</sup> y hacernos creer que efectivamente, hay intensidades psíquicas cuantificables.

Esta forma de hablar nos hace imaginar una relación de continente-contenido entre sensaciones mayores y menores. Relación que conoce bien Bergson y sobre la que ha reflexionado ampliamente en su estudio de la *Física* de Aristóteles. Por ello, es muy consciente de que esta metáfora es la bisagra con la que se abre la posibilidad de aplicar categorías propias del estudio de aquello que ocupa espacio, a aquello que no lo ocupa (recuérdense los ejemplos de las figuras matemáticas y la noción de vacío). Con las alertas puestas se pregunta si “acaso la dificultad del problema estribe sobretodo en que llamamos con el mismo nombre y nos representamos del mismo modo intensidades de índole muy diferente”<sup>142</sup>, es decir, carecemos de un léxico suficientemente rico como para designar con significantes diferentes lo que experimentamos de modo diferente.

Asimismo, tanto la palabra intensidad como las imágenes por las cuales nos la representamos serán “la imagen de una extensión virtual, y si cupiera hablar así, de un espacio comprimido (...) [Parece que] traducimos lo intensivo en extensivo y que la comparación de dos intensidades se efectúa o por lo menos se expresa por la intuición confusa de una relación entre dos extensiones. Pero, es la naturaleza de esta operación la que parece difícil de determinar”<sup>143</sup>. Al movimiento del intelecto ahora parece que se le suma el uso del lenguaje, y la obstinación de representar cualquier cosa proyectándola en un espacio imaginario homogéneo, que reproduce y apoya las operaciones propias de esta facultad, dándonos una visión del mundo como si todo se pudiese tratar y representar extensiva y cuantitativamente a voluntad del intelecto.

Pero “¿qué puede haber de común desde el punto de vista de la magnitud, entre lo extensivo y lo intensivo, entre lo extenso y lo inextenso?”<sup>144</sup>, se pregunta Bergson. Ya hemos observado cuan fácilmente el lenguaje y el intelecto nos sugieren esta unificación al designar con una misma palabras realidades radicalmente diferentes: hay dos especies de cualidades, dos tipos de intensidad, dos formas del tiempo... pero que tras ser examinadas parecen más bien cuestiones radicalmente diferentes planteadas en los mismos términos.

---

<sup>141</sup> DI, p. 2/16.

<sup>142</sup> DI, p. 5/19.

<sup>143</sup> DI, p. 3-4/17.

<sup>144</sup> DI, p. 2/16.

Así, para nuestro autor, la conciencia, en cuanto intelecto y lenguaje, y la psicofísica en su análisis de la percepción y de la psique, realizan el mismo movimiento: hacen una interpretación simbólica de la cualidad como una cantidad y de lo inextenso como extenso, “situamos pues, una vez más la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que nuestro entendimiento da de ella”<sup>145</sup>. Y sin embargo Bergson afirma rotundamente que “no hay punto de contacto entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad”<sup>146</sup>. Nuestro autor opera sus distinciones llevándonos a lo que por ahora parece un dualismo extremo que en cambio vivimos como un *melange* donde está todo mezclado. Se puede interpretar una por otra, erigir a una como equivalente de la otra; pero, tarde o temprano, al fin o al comienzo, habrá que reconocer el carácter convencional de esta asimilación” que se origina desde el momento en que contraemos “la costumbre de poner la causa en el efecto y de sustituir nuestra impresión ingenua por lo que la experiencia y la ciencia nos enseñan”<sup>147</sup>. Supeditamos así la experiencia inmediata a su significación y esquematización intelectual.

### **3.1. Distinciones cualitativas vs distinciones cuantitativas**

En el capítulo I ha investigado cómo tratamos la intensidad de los estados psicológicos desde el punto de vista de la cualidad y la cantidad a la hora de percibirlos y analizarlos. Este análisis se centra en la consideración de las sensaciones tomadas en sí mismas. Será en el capítulo II donde estudiará los estados de conciencia no ya aislados sino “en su multiplicidad concreta, en tanto que se despliegan en la pura duración”<sup>148</sup>.

De este modo pone los elementos en movimiento perdiendo su carácter atómico-espacial y ganando en cualidad al ser considerados desde el punto de vista del tiempo duración. Este giro analítico se repetirá en sus investigaciones futuras y es quizá su gran logro metodológico: 'devolver a la vida a los objetos', al reintroducirlos en la duración de la que el intelecto las había aislado.

Presenta como objeto central del capítulo la distinción entre tiempo cualidad y tiempo cantidad, entre multiplicidades de penetración y las de yuxtaposición. Esta distinción a su vez, se basa en la distinción de dos modos de entender y aplicar el verbo ‘distinguir’: uno cualitativo y otro cuantitativo. Diferencia que suele pasarse por alto creando confusiones

---

<sup>145</sup> DI, p. 38/46.

<sup>146</sup> DI, p. 52/57.

<sup>147</sup> DI, p. 40/47-48.

<sup>148</sup> DI, p. 54/59.

pero que tendrá una productividad asombrosa al aplicarla a las materias que ocupan este estudio.

Una de las virtudes de Bergson es ampliar y enriquecer la terminología<sup>149</sup> que emplea y/o critica. Siempre consciente de que el uso habitual del lenguaje se debe a su función de comunicación en un contexto de 'necesidad'; tratará siempre de aumentar los matices y señalar en cada caso qué entiende por cada palabra en cada situación.

Si observamos el modo en que consideramos las impresiones que se conservan en nuestra conciencia, es decir, en nuestra memoria, nos damos cuenta de que podemos traerlas al presente de dos maneras diferentes: conservando sus diferencias específicas o no. En el primer caso, la operación nada tendrá que ver con contar las impresiones, ni ordenarlas, ni cuantificarlas. Pero en el segundo caso, si se hace abstracción de estas diferencias, dos impresiones sólo se diferencian por su posición y por sus símbolos.

Bergson pone este ejemplo:

si yo me figuro cada vez y aisladamente a cada uno de los corderos del rebaño, no me ocuparé nunca más que de un solo cordero. Para que el número de ellos vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que yo retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea; ahora bien, es en el espacio en el que una semejante yuxtaposición se opera, y no en la pura duración. (...) toda operación por la que cuento objetos materiales, implica la representación simultánea de esos objetos y que, por eso mismo, se les mantiene en el espacio<sup>150</sup>

Pongamos nosotros otro ejemplo. Por un lado consideremos lo que hace el mercader, que para contar lo que ha vendido en el día, independientemente del tipo de mercancía que sea, pasa una cantidad de bolitas de su ábaco de un lado al otro de la cuerda según el valor que atribuya a cada mercancía. Al final, tendrá el cómputo total del valor vendido y de las ganancias. Por otro lado tenemos a una profesora que pasa lista a los alumnos de una clase. Podría hacer como el mercader, llamarlos por el número del lugar que ocupan en la lista de nombres y apellidos que utiliza, equiparando a cada alumno con su posición respecto a los otros, es decir, tratando a cada uno como una unidad de un conjunto que se diferencia únicamente por su posición en el orden alfabético de los apellidos. Pero también podría pasar lista llamando a uno y a cada uno por su nombre y apellido, o mejor aun, por su apodo cariñoso o por su nombre de pila solamente. De este modo, devolvería a cada alumno su

<sup>149</sup> Goerge Boas señala la capacidad de Bergson de resignificar los conceptos filosóficos como vitalidad, tiempo, creación o dinamismo. "Bergson (1859-1941) and His Predecessors", University of Pennsylvania Press, Journal of the History of Ideas, Vol. 20, No. 4 (Oct. - Dec., 1959), pp. 503-514.

<sup>150</sup> DI, p. 57-58/62.



individualidad cualitativa, su personalidad. El mercader podría hacer lo mismo, pero sin embargo si en vez de igualar sus mercancías al valor que les otorga, las enumerara por sus cualidades diferenciales, obtendría una visión de la riqueza y variedad de las mercancías de su negocio, pero indiscutiblemente no lograría hacerse una idea de la cantidad económica que ha estado en juego en un día de negocio.

Concluye entonces, en primer lugar, que mediante estos ejemplos se pone de manifiesto que hay dos tipos de distinción, la que tiene en cuenta las cantidades por la posición que ocupan respecto a un criterio común, o bien, la que distingue las identidades cualitativas específicas que caracterizan a cada cosa, unidad o ser, según se prefiera.

En segundo lugar, para poder contar cuantitativamente, es necesaria la intervención de ciertos elementos. Para empezar es necesaria la memoria. Para seguir, es necesario reunir todas estas unidades que se cuentan en algún lugar. Y volvemos al principio de este capítulo. El espacio es como un contenedor de todas las cosas, para Aristóteles y para toda operación intelectual. La operación de contar implica reunir todo lo que se cuenta en un espacio, pero un espacio que no tiene en sí mismo cualidades sino que sirve como contenedor, como escenario neutro donde ir colocando de forma yuxtapuesta lo que se pretende cuantificar. Pero es diferente la operación que tiene en cuenta lo que se pretende distinguir no de forma simultánea, sino de forma sucesiva: una a una, y cada una independientemente de la otra por sus cualidades particulares.

Por otro lado, la operación de contar parece poner en relación directa la memoria con la existencia de un espacio donde ésta se despliega. Esta relación será ampliamente analizada y criticada en su obra *Materia y memoria*, ensayo que se centra en desmontar la creencia de que los recuerdos se almacenan en un lugar como si ocuparan los recuerdos un espacio, como si fueran trastos viejos en un desván.

### **3.2. La unidad y el número**

Ahora bien, ¿cómo hace nuestro mercader para pasar de las mercancías concretas a la abstracción de las bolas del ábaco? Si tomamos el ejemplo del aprendizaje de los números, estos se aprenden primero como imaginando unas mercancías, o manzanas o peras, se iguala cada cosa a una bola, éstas se ponen en fila, luego se convierten en puntos y cuando la imagen misma se desvanece no ha dejado tras de sí más que el número abstracto de la posición en la que hemos colocado cada cosa al ser contada. Contar implica abstraer como omitir las diferencias señalando las semejanzas. Dice Bergson: “Involuntariamente fijamos

en un punto del espacio cada uno de los momentos que contamos, y es solamente con esta condición con la que las unidades abstractas forman una suma. Sin duda es posible (...), concebir los momentos sucesivos del tiempo con independencia del espacio”<sup>151</sup>, pero si intentamos sumarlos, estaremos proyectándolos sobre un espacio. Con este ejemplo podemos dar un paso más ya que Bergson se refiere a contar el tiempo y no una cosa material. Deduce entonces que al contar igualamos lo contado, sea lo que sea, a números que ocupan posiciones: entes abstractos y homogéneos entre sí.

En *Ensayo* es pues la ruptura de la hegemonía del tiempo espacializado. Como un castillo de naipes irá perdiendo su lugar dejando tiempo a la duración; la física por fin entenderá que no puedo explicar la realidad sin atender a la biología y a la psicología, y desde la intervención de Bergson, a la metafísica.

El modo de distinguir en cuanto cuantificar consiste pues en jugar con un equivalente universal, como las bolitas del ábaco de las transacciones de nuestro mercader. En el caso de las cuantificaciones se trata de la noción de número, donde en vez de contar personas, se las numera y se las coloca en el hilo del ábaco, o más en general, se colocan puntos en un espacio euclidiano homogéneo y se les asigna una posición o coordenada. Pero no es el único modo de considerar las cosas, el tiempo o lo que sea pertinente, también se puede pensar con independencia del espacio.

Si el número es una colección de unidades idénticas, define Bergson, “la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o unidades, absolutamente semejantes unas a otras”<sup>152</sup>. Cuando contamos igualamos a una función común aquello que contamos. Enumerar es no fijarse en los rasgos particulares de los objetos o individuos, pero ¿y si no se trata de realidades homogéneas?, ¿no podremos sumarlas?, ¿qué pasa cuando no es tan fácil igualarlas?. Es la diferencia entre contar alumnos o llamarlos por su nombre.

La interdependencia de la idea de número de la de un espacio homogéneo se le presenta como evidente a Bergson, y dedica gran parte del capítulo II de la obra que estamos examinando a demostrar que esta dependencia lógica es necesaria.

De este modo, define la noción de espacio como “la materia con la que la mente construye el número, el medio en el que la mente lo pone”<sup>153</sup>. Es por tanto a la vez materia y medio. Pero ahora bien, el número a su vez, como entidad abstracta, es a su vez una colección de unidades. Como ya se vio en el análisis del lugar en la *Física* de Aristóteles, era crucial

---

<sup>151</sup> DI, p. 57/62.

<sup>152</sup> DI, p. 57/62.

<sup>153</sup> DI, p. 63/67.

alcanzar un criterio con el cual distinguir cuándo nos referimos a una unidad como a un todo o como a una parte, ya que de su función en cada ocasión dependía que éstas ocuparan o no un lugar propio o un lugar como partes del todo al que pertenecían en cada ocasión. Limitar en cada caso la posibilidad de asignar lugares a todo lo distinguible era uno de los objetivos de Aristóteles para evitar las remisiones al infinito de un lugar a otro así como la noción de vacío como límite entre dos lugares o dos cuerpos infinitamente pequeños.

En este plano, Bergson analizará la consideración de la unidad como provisional o definitiva definiéndolas del siguiente modo. Una unidad definitiva “nos lo representamos en su totalidad por una intuición simple e indivisible de la mente (...) una multiplicidad, porque es la unidad de un todo”<sup>154</sup>, es decir, de algo compuesto. Una unidad provisional será “cuando hablamos de las unidades que componen el número, estas últimas unidades no son ya sumas, pensamos, sino unidades puras y simples, irreductibles y destinadas a dar la serie de los números componiéndose indefinidamente entre sí”<sup>155</sup>, pero no divisibles a su vez, sino adicionables.

Toda unidad será la de un acto simple de la mente y que, consistiendo ese acto en unir, (adición o multiplicación...) es preciso que alguna multiplicidad le sirva de materia, es decir, la multiplicidad del número infinitamente divisible o tan grande como se quiera. Pero, para poder componer, la unidad se debe tomar como provisionalmente indescomponible, como actos simples al modo del punto separado por intervalos de vacío. Ambas formas de la unidad se necesitan, pero se excluyen mutuamente en el mismo momento. Ambas muestran cómo la intuición de la unidad es un acto simple, y esto es fundamental a la hora de analizar el modo en que funciona la intuición, que se mueve entre actos simples, aunque a su vez esas simplicidades, virtualmente, es decir, en otro momento que ese en concreto, efectivamente pueden subdividirse o añadirse unas a otras. Pero en el momento de ser captadas, son pura y sencillamente, simples, aunque contengan una multiplicidad compleja e incluso infinita, como es el caso del número infinitamente divisible o que puedan formar unidades inconmensurables al sumarse unas a otras.

Es cuando consideramos la unidad como divisible, cuando buscamos sus partes o intentamos unirla con otras, “en la medida en que se admite la posibilidad de dividir la unidad en tantas partes como se quiera, se la tiene por extensa”<sup>156</sup>, es decir, se piensa en el espacio. Por lo tanto, “la unidad es irreductible mientras se la piensa (...) pero en cuanto se

---

<sup>154</sup> DI, p. 59/64.

<sup>155</sup> DI, p. 60/64.

<sup>156</sup> DI, p. 61/65.

considera el número en estado terminal, se objetiva, y precisamente por eso aparece como entera indefinidamente divisible”<sup>157</sup>. Esta distinción le servirá a Bergson para establecer qué es lo que a partir de ahora entenderá como conocimiento objetivo frente al subjetivo. Y nuevamente, a primera vista, su perspectiva violentará ligeramente el sentido común. Dice, “llamamos *subjetivo* a lo que aparece como entera y adecuadamente conocido, y *objetivo* a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello”<sup>158</sup>.

Este modo de pensar la objetividad apoya la idea de una ciencia que produce un conocimiento objetivo, y como nos demuestra la experiencia histórica, está en constante progreso y siempre abierta a nuevas matizaciones, correcciones, o incluso abandono de teorías o de paradigmas, siempre aumentando su grado de perfección pero nunca alcanzándolo. Bergson poco a poco desarrolla una teoría del conocimiento probabilística que se aplicará a la ciencia y que a lo largo del siglo XX irá ganando adeptos frente al modelo de inteligibilidad determinista.

¿Y qué decir de la atribución al conocimiento subjetivo de ser entero? ¿Cómo entender que aquello que el sentido común nos dice que es un conocimiento siempre confuso, siempre parcial, relativo, fugaz e incluso inconcluso, ahora venga Bergson a decirnos que es entero?. En la argumentación de cómo es y cómo se nos da esta experiencia de la intuición se jugará toda la tesis de Bergson de la existencia de ciertos datos que se le presentan de forma inmediata a la conciencia, siendo esa inmediatez un acto simple a la vez que complejo, pero será simple para la intuición y complejo para el análisis que realice el intelecto *a posteriori*<sup>159</sup>.

A la demostración de estas dos maneras posibles de considerar una unidad, se le sumarán tres distinciones más. Se trata de diferenciar entre dos tipos de multiplicidad y dos tipos de simplicidad que están a la base de una consideración errónea del movimiento, del tiempo y de la libertad. Todas van en paralelo y apoyan y denuncian los mismos mecanismos del pensamiento que ha descrito al diferenciar dos acepciones del verbo distinguir y dos modos de tratar a las unidades que sustentan la idea de número. Denuncia la pobreza del lenguaje que utiliza una misma palabra para operaciones completamente diferentes; denuncia que el

---

<sup>157</sup> DI, p.62/ 66.

<sup>158</sup> DI, p. 62/66. Cursivas del autor.

<sup>159</sup> Deleuze en su estudio sobre el pensamiento de Bergson (Cfr. Deleuze, G., *El bergsonismo*. Traducción de Luis Ferrero Carracedo. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987) indica que en esta distinción está contenido el germen de otra distinción fundamental, la que realiza entre percepción actual y virtual. Nociones que aunque utilizadas en varias ocasiones en DI (p. 52/57 y 58/63) no se desarrollarán hasta el primer capítulo de MM en el que son la base de la postulación de la existencia del Inconsciente.

uso del lenguaje tiende a hacernos considerar la realidad como subsidiaria de una concepción del espacio y de la unidad como homogéneas; denuncia que esta concepción de la homogeneidad no es inmediata como quería Kant, sino derivada de un proceso de abstracción que nada tiene de inmediato, denuncia en fin que todas estas confusiones son el origen de una manera deficiente de pensar la vida psíquica y los problemas propios de la filosofía y de la psicología. Deficiente por parcial, por artificial y superficial.

Pasemos ahora a estudiar estas distinciones, tras lo cual, estaremos en posición de exponer las nociones que rescata Bergson de la invasión que el espacio hace de todo lo que se piensa al modo del intelecto. Rescate que posibilitará plantear la posibilidad misma de pensar sin el espacio, de modo que se pongan los problemas en torno a una noción puramente cualitativa del tiempo, es decir, en torno a la duración.

Pensar en el espacio y pensar en duración serán las dos formas de abordar la realidad, que se deben caracterizar desde lo que cada una aporta y desde sus límites.

### **3.3. Las multiplicidades**

La pregunta que guía esta distinción es si los estados de conciencia que venía examinando son susceptibles de ser tratados como unidades, ya sean provisionales o definitivas, o no, y si lo son, por qué mecanismos podemos considerarlas unidades.

Como ya advertimos, en el capítulo II se propone examinar las sensaciones, las impresiones y los estados de conciencia en general, no en sí mismos, sino en su *multiplicidad concreta*: “habremos de investigar ahora en qué se convierten nuestros estados internos, qué forma cobra la duración cuando se hace abstracción del espacio en que aquella se despliega”<sup>160</sup>. Si bien todavía no ha quedado claro qué sea la duración, habremos de esperar al final de este análisis para escuchar a Bergson caracterizarla frente a toda esta serie de términos mal entendidos, de problemas mal planteados y de nociones que nos llevan a confundirnos, para poder vislumbrar cómo se puede pensar independientemente del espacio.

Veíamos que “toda adición implica una multiplicidad de partes percibidas simultáneamente”<sup>161</sup>, y veíamos también que sumar y restar intensidades de las sensaciones, emociones y afectos no era posible porque sus cambios no son cambios cuantitativos sino cualitativos puros. Entonces, cuando nos referimos a los estados psíquicos como a multiplicidades concretas, ¿nos referimos a esa misma multiplicidad que nos permite dividir y sumar?.

---

<sup>160</sup> DI, p. 54/59.

<sup>161</sup> DI, p. 63/67.

Bergson responde entonces con una nueva distinción entre dos formas radicalmente diferentes de multiplicidad. Para ello realiza el mismo movimiento que con otros distinciones: examinar lo que comúnmente 'se' opina, 'se' dice, 'se' cree para luego examinar lo que una atenta mirada al interior le informa.

Distingue entre la multiplicidad de los objetos materiales que sólo con pensarlos los localizamos en el espacio y que “aporta de fuera la idea de magnitud extensiva”<sup>162</sup> y la otra que hay que ir a “a buscar a las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna”<sup>163</sup>, que habrá que investigar si se confunde con el número o si difiere radicalmente de él. La respuesta es que no, no sin una mediación. Por lo tanto, hay “dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podrían cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio”<sup>164</sup>, es decir, el proceso de abstracción por el que convertimos una impresión en un número proyectado en un espacio homogéneo.

Los estados puramente afectivos del alma o incluso representaciones distintas de las de la vista y el tacto, necesitan algún proceso de figuración simbólica para poder ser contados al modo del ábaco. Podemos alinearlos en un espacio ideal, disociándolos, como haríamos con los pasos que escuchamos cuando alguien se acerca desde otra habitación, y así contarlos. O podemos organizar las sensaciones auditivas formando un grupo que nos recuerde a alguna melodía o ritmo conocido. Cabe la posibilidad de que la disociación de la multiplicidad de ruidos que producen esos pasos se de en el tiempo, pero para ello deberían quedar intervalos vacíos entre cada sonido, en ese caso la distinción se haría en un tiempo homogéneo porque eso no ocurre en la duración, que es continua. Así que toda disociación, en cuanto acto de distinguir unidades, se produce mediante una proyección de las unidades resultantes en el espacio homogéneo.

Distinguir y disociar parece fácil con este tipo de sensaciones, pero se complica cada vez más según penetramos en las profundidades de la conciencia: “Aquí nos encontramos en presencia de una confusa multiplicidad de sensaciones y sentimientos que sólo el análisis distingue”<sup>165</sup>, pero el análisis no lo alcanza todo.

---

<sup>162</sup> DI, p. 54/59.

<sup>163</sup> DI, p. 54/59.

<sup>164</sup> DI, p.65/ 69.

<sup>165</sup> DI, p. 65/68.

El problema estriba en que si consideramos nuestras experiencias psíquicas, éstas se nos presentan como una multiplicidad que no es fácilmente susceptible de ser ordenada al modo de las cuentas en el hilo del ábaco. Sino que se nos presentan como multiplicidades interpenetradas, en las que nos es difícil distinguir unas de otras o incluso determinar donde empieza una y donde acaba.

También es cierto que contamos sentimientos y sensaciones. Pero porque se penetran no se las cuenta más que a condición de representarlos con unidades homogéneas que ocupan lugares distintos en el espacio, y por lo tanto, en tanto que contadas, ya no se penetran. Es más, sólo a condición de separarlas, de introducir espacios vacíos entre ellas, es decir, yuxtaponiéndolas, se pueden contar.

La pregunta que podemos hacernos es, pero, ¿por qué y para qué contar sensaciones? Esta misma intención de contar (en el sentido numérico) es ya parte de un interés propio de la psicofísica que pensó que nuestro conocimiento de la vida interior era homologable al de la materia.

Si nos abstenemos de distinguirlas y ordenarlas, cuando volcamos nuestra atención sobre ellas, evadiéndonos del mundo exterior que nos rodea y evitando analizarlas, las conocemos por un acto inmediato. Pongamos el ejemplo de un estado de enamoramiento. Al conocer a alguien que nos enamora, sabremos con certeza cuál es nuestro sentimiento, pero será casi imposible explicárselo verbalmente a alguien. Será casi imposible aducir razones de por qué esa persona nos sugiere tal sentimiento. Y la felicidad que caracteriza esos estados apasionados impedirá que distingamos si la alegría que contagia a otras actividades y sentimientos es por ellos mismos o por causa del enamoramiento. Esta aparente confusión, vista desde fuera, sin embargo corresponde a un sentimiento claro y distinto desde el punto de vista de quien lo vive. Inefable, incommunicable, indistinguible y sin embargo claro y distinto e inmediato para la persona que lo vive.

Esta forma de la multiplicidad interna está caracterizada por la noción de penetración que aporta Bergson. Penetración que se opone a yuxtaposición. Y es justamente esta característica la que dificulta enormemente la posibilidad de hacer abstracción de aquello que compone nuestra vida psíquica y tratarla al modo de los objetos materiales del mundo que si son yuxtaponibles mediante un breve ejercicio de abstracción.

Recordemos entonces el análisis que realizó sobre el espacio en Aristóteles. Veámos que para el sentido común dos cuerpos no pueden estar en el mismo espacio a la vez. Repite en este ensayo las conclusiones de su estudio: la dificultad para pensar esta situación estriba en

que “de hecho, no es una necesidad de orden físico, es una necesidad lógica la que se atribuye a la proposición siguiente: dos cuerpos no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo lugar”<sup>166</sup> porque implica contradicción. Pero si podemos observar que los estados psíquicos se penetran y además no ocupan lugar alguno<sup>167</sup>, habremos de limitar tanto la aplicación del principio de contradicción como el ámbito donde rige la lógica, porque parece que toda experiencia psicológica no hace sino contradecirla constantemente. Entonces, estaremos legitimados para afirmar que la lógica y el intelecto se pueden aplicar a pensar la materia, pero que cuando se aplican a pensar los fenómenos psíquicos no hacen sino eliminar sus características propias para asimilarlas a las de la materia.

Así, al pensar en el espacio tratamos las cosas que pensamos por semejanza a la idea del número, esto implica crear una yuxtaposición de elementos que se suceden y en ningún caso una simultaneidad, porque cuando pensamos en el espacio, no podemos pensar dos cosas en el mismo lugar a la vez, aunque si queremos contarlas, necesitamos representárnoslas todas juntas, simultáneamente, en un espacio homogéneo donde medie una separación, un vacío entre cada unidad, es decir, establecer distinciones claras y precisas, máxima aplicación del principio de identidad con auxilio de la memoria que posibilita la presencia al mismo tiempo de varias cosas pensadas, pero cosas quietas, bien separadas unas de otras. De hecho, el intelecto ha tenido que admitir leyes físicas contrarias a su sentido común por no haber sabido prescindir del principio de contradicción basado en esta concepción del espacio y de la impenetrabilidad de la materia, y ello por dar preminencia a una necesidad lógica donde reina el principio de individuación, es decir, las distinciones claras y distintas al modo en que percibimos y concebimos los objetos del mundo material.

Por tanto, enunciar la impenetrabilidad de la materia es reconocer la solidaridad de las nociones de número y espacio, “es enunciar una propiedad del número, más que de la materia”<sup>168</sup> y establecer que los cuerpos se yuxtaponen al igual que en nuestro pensamiento lo hacen los números. Y mientras demos prevalencia a las necesidades lógicas, tal como propuso la Escuela de Elea, no conseguiremos salir del reino de la materia y de una interpretación estática del mundo. Y seguiremos así, sin ser capaces de pensar el movimiento, ni el tiempo más allá del espacio homogéneo en que proyectamos todo aquello que pensamos.

---

<sup>166</sup> DI, p.66/ 69.

<sup>167</sup> Sobre la no localización del espíritu en el cerebro ni en ningún otro lugar del cuerpo, se centrará en su trabajo *Materia y memoria* de 1896.

<sup>168</sup> DI, p. 66/70.



En conclusión, hay dos tipos de multiplicidades. Una compuesta por elementos homogéneos, productos de un proceso de abstracción que los iguala por referencia a un criterio o equivalente universal, y a los cuales situamos en un espacio homogéneo al modo de las sucesiones de los números, es decir, separados unos de otros por un intervalo vacío que los delimita y distingue perfectamente, unos de otros. La otra sería la multiplicidad que observamos cuando atendemos a nuestra vida psíquica, compuesta por procesos difícilmente diferenciables que se interpenetran unos a otros, que percibimos sucesivamente y que se despliegan en el tiempo; y sólo se desplegarían en el espacio a cambio de pasar por un proceso de simbolización y representación pero que cambiaría su forma de interpenetración por la de una yuxtaposición.

Estos dos tipos de multiplicidades abren la puerta a una distinción de dos modos diferentes no sólo de conocer sino de dos modos de la realidad: el de la naturaleza material y el de la naturaleza psicológica, es decir, inmaterial. Modos que son absolutamente heterogéneos entre sí y por ello mismo, irreductibles el uno al otro. Dos tipos de multiplicidades que exigirán dos métodos diferentes para conocerlos. Dos métodos que sin embargo no están desarrollados de igual manera y en el mismo grado de perfección, porque el modo del intelecto tiende a ocupar todo nuestro tiempo y nuestra actividad.

Este modo de tratar los objetos y los movimientos que nos rodean tendemos a generalizarlo a todas nuestras experiencias: “contraemos el hábito de establecer la misma distinción entre los momentos sucesivos de nuestra vida consciente”, de modo que “creamos para ella una cuarta dimensión del espacio que llamamos tiempo homogéneo (...) De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración cobra así la forma ilusoria de un medio homogéneo, y el nexo entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que cabría definir como la intersección del tiempo con el espacio”<sup>169</sup>, cuando la memoria posibilita la presentación de varios elementos en un mismo espacio para ser yuxtapuestos. Es al tratar las multiplicidades heterogéneas como homogéneas cuando el intelecto se aplica a realidades que no son intelectualizables y de las que derivan una multitud de categorías y conceptos compuestos por una mala aplicación de las categorías del intelecto. Estas son las cualidades y las intensidades mensurables, el tiempo homogéneo, la concepción mecánica de la psique y la interpretación determinista de la naturaleza. Así, la simultaneidad como característica definitoria de la multiplicidad de los objetos materiales, existe sólo para un espectador

---

<sup>169</sup> DI, p. 81-82/82-83.

consciente que rememora el pasado y yuxtapone dos momentos de un movimiento o sus símbolos, en un espacio auxiliar<sup>170</sup>.

Como conclusión de este análisis se puede decir que los dos tipos de multiplicidad no presentan semejanza alguna, “en suma, sería preciso admitir dos especies de multiplicidad, dos sentidos posibles del vocablo ‘distinguir’, dos concepciones, una cualitativa y la otra cuantitativa, de la diferencia entre lo mismo y lo otro”<sup>171</sup>, en conclusión, dos modos de ser de la realidad.

De todo este análisis se desprende la solidaridad entre el lenguaje y el intelecto, en el sentido de que nos vemos obligados a recurrir a expresiones llenas de exterioridad para referirnos a las cuestiones propias de la psique y del movimiento en general que se resisten a este tipo de expresiones y análisis. Obligación y hábito que no son sino “la costumbre profundamente enraizada de desplegar el tiempo en el espacio. Es de la imagen de este desplegar, una vez efectuado, de donde tomamos necesariamente los términos destinados a reproducir el estado de un alma que todavía no lo hubiera realizado: tales términos se encuentran pues, manchados por un vicio original”<sup>172</sup> que ha producido una concepción de la psique reducida, simplificada y empobrecida, desposeída de sus características y potencias particulares.

El modo en que traducimos las cualidades puras, las sensaciones, los movimientos, en fin, las experiencias psíquicas inmateriales y los movimientos en general en puntos en el espacio o en objetos materiales cuantificables está a la base no sólo de nuestro modo cotidiano de pensar en general, sino también de las concepciones metafísicas que se han predominado en Occidente desde la Escuela de Elea y muy especialmente, la kantiana, como culminación de tal tradición, posibilitan el sistema económico capitalista en tanto que su capacidad y necesidad de expansión permanente se basa en la posibilidad de cuantificar todos los aspectos de la vida y ponerlos en relación cuantitativa con el equivalente universal que es el dinero.

#### **4. El movimiento y el cambio**

En las conferencias que Bergson pronunció en la Universidad de Oxford en mayo de 1911<sup>173</sup> sobre *La percepción del cambio*, se extiende en el análisis de las erróneas

---

<sup>170</sup> DI, p.81/82.

<sup>171</sup> DI, pp. 90/89-90.

<sup>172</sup> DI, p. 91/90.

<sup>173</sup> Cfr. PM: “La percepción del cambio”, pp. 143-176/121-146.

concepciones del cambio y del movimiento que han llevado a sin fin de errores a la filosofía, a la ciencia y a la metafísica occidentales.

En un momento de la primera conferencia Bergson afirma con rotundidad: “La metafísica ha nacido, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento”<sup>174</sup>, basados en la creencia de “que por nuestros sentidos y nuestra conciencia, trabajando como trabajan de ordinario, percibíamos realmente el cambio de las cosas y el cambio en nosotros mismos. Entonces, como es indiscutible que siguiendo los pasos habituales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia llegamos, en el orden de la especulación, a unas contradicciones insolubles, han concluido de ello que la contradicción era inherente al cambio mismo y que para sustraerse a esta contradicción era necesario salir de la esfera del cambio y elevarse por encima del Tiempo”<sup>175</sup>. Bergson les critica no haber sospechado de la insuficiencia de nuestras capacidades perceptivas y cognitivas en vez de atribuir al cambio una cierta irrealidad. Esta actitud propició que los filósofos buscaran “la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia”<sup>176</sup>, y así, “la filosofía se comprometió por el camino por donde ha marchado después, aquel que conduce a un mundo 'suprasensible': con puras ideas, en adelante, se debían explicar las cosas”<sup>177</sup>. Este es el camino del Platón de la Teoría de las Ideas.

De esta primera argumentación podemos ya entrever una de las distinciones más fructíferas de Bergson, y que ya hemos podido observar al estudiar las dos formas de las multiplicidades. El intelecto especula y analiza la realidad con sus instrumentos y ello produce un conocimiento muy útil y acertado en cuanto conocimiento científico. Pero al aplicarse a realidades que no son susceptibles de ser descompuestas al modo de la materia, se crean falsos conceptos, contradicciones insolubles y se dan pasos en falso en cuanto al conocimiento de estas realidades inmateriales.

Y ahora bien, ¿cómo reconducir a la filosofía hacia la realidad, tomando la dirección opuesta que ha predominado tradicionalmente?. Bergson lo ve claro:

si pudiéramos establecer que lo que ha sido considerado como movimiento y cambio por Zenón primero, luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que han retenido que del cambio lo que no cambia y del movimiento lo que no se mueve, que han tomado por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de la percepción (...) –y si pudiésemos demostrar, por otra

---

<sup>174</sup> PM, p. 156/131.

<sup>175</sup> PM, p. 156/130-131.

<sup>176</sup> PM, p. 156/131

<sup>177</sup> PM, p. 145/123

parte, que lo que ha sido tomado por Kant por el tiempo mismo es un tiempo que no corre, ni cambia, ni tiene duración-; entonces, para sustraerse a unas contradicciones como las que Zenón ha señalado y para desasir nuestro conocimiento diario de la relatividad de la cual Kant la consideraba tocada, no habría que salir del tiempo, (¡hemos salido ya!), no habría que desasirse del cambio (¡estamos demasiado desasidos!), sería necesario, por el contrario, recobrar el cambio y la duración en su movilidad original<sup>178</sup>

Por ello examina y critica el modo en que operaban Zenón y Kant para poder luego examinar cómo se realiza esta *salida bergsoniana* de la metafísica intelectualista y del idealismo trascendental, que implica una reentrada en la continuidad del movimiento que tan inmediatamente se le presenta como el verdadero constituyente de la realidad.

El modo en que reducimos el movimiento a la trayectoria del objeto que se mueve, es decir, en las sucesivas posiciones que el intelecto distingue en base a principios lógicos, es el prototipo de operación por la que espacializamos y estatizamos lo que es justamente lo contrario, movimiento.

La primera operación de esta traducción consiste en confundir un proceso mental con uno físico: “se verá que las sucesivas posiciones del móvil ocupan efectivamente espacio, pero que la operación por la cual pasa de una posición a otra, operación que ocupa duración y no tiene realidad más que para un espectador consciente, escapa al espacio. No se trata pues aquí de una cosa, sino de un proceso: el movimiento, en cuanto tránsito de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, por tanto, inextenso”<sup>179</sup>.

Volviendo a las tesis de su trabajo sobre Aristóteles, Bergson cree que el tratamiento erróneo que tradicionalmente le ha dado la física y la metafísica al movimiento radica en pensar que el movimiento es fundamentalmente una realidad física y no psíquica. Que la materia se mueve Bergson no lo niega, pero lo que se le aparece como inmediatamente evidente, es que la percepción del movimiento es una síntesis mental, sin la cual, aunque hubiese movimiento, no lo percibiríamos y por lo tanto, no lo consideraríamos en nuestras interpretaciones de la realidad. Pero que percibimos el movimiento es un hecho, un hecho de carácter psicológico. Y para rehabilitarlo en la cosmovisión que tenemos es necesario volver a esa percepción directa del cambio y del movimiento.

La prueba de la necesaria intervención de la psique es que “No hay en el espacio más que partes del espacio (...) Si la conciencia percibe algo distinto que posiciones es que recuerda

---

<sup>178</sup> PM, p. 156/131.

<sup>179</sup> DI, p. 82/83.

las sucesivas posiciones y hace síntesis de ellas”<sup>180</sup>, tal síntesis es cualitativa y crea una unidad análoga a la de la frase melódica. Pero no se trata de una síntesis intelectual, sino de un trabajo de la memoria, sin cuya intervención sólo percibiríamos instantes aislados uno detrás del otro sin relación alguna y siempre como si fuera la primera vez. Concluye Bergson: “En resumen, hay dos elementos que distinguir en el movimiento: el espacio recorrido y el acto por el que se le recorre, las sucesivas posiciones y la síntesis de esas posiciones. El primero de los elementos es una cantidad homogénea; el segundo no tiene realidad más que en nuestra conciencia”<sup>181</sup>.

De este modo, tendemos a identificar el sentimiento indiviso por el que percibimos que, por ejemplo, nuestro brazo se mueve entre dos objetos colocados sobre una mesa, con el trayecto que describiría nuestro brazo si dibujáramos sobre la mesa el espacio que ha recorrido. El problema de esta identificación, bajo la perspectiva de Bergson, le sugiere la pregunta de “¿Cómo coincidiría lo moviente con lo inmóvil? ¿Cómo el objeto que se mueve estaría en un punto de su trayecto?”<sup>182</sup>. Para Bergson, el movimiento es como un salto, que no se detiene, y en tanto tal, es único e indescomponible, un acto simple.

Cuando tratamos el movimiento como el espacio recorrido, creemos que lo podemos descomponer en los infinitos puntos que componen la línea que describe la trayectoria del móvil que estudiamos. El movimiento Bergson lo entiende como un acto indescomponible en sí mismo, un acto simple en tanto que unidad definitiva, que no se puede reducir al sumatorio de sus posiciones, porque las posiciones son cosas y el movimiento es un proceso.

Y aunque entre ambas se pueda producir una ósmosis produciendo una mezcla por la cual consideramos homogéneo el acto simple, es quizá un problema mayor el hecho de que olvidamos que una cosa se puede dividir al infinito, pero un acto simple no, olvidamos que el movimiento es lo opuesto a lo estático y que querer reducir el uno al otro es querer reducir la heterogeneidad propia de la realidad a uno de sus modos, el que el intelecto construye a base de distinciones y órdenes lógicamente programadas.

Quizá la implicación más importante de estas distinciones es que el movimiento no es susceptible de ser tratado como una cosa, muy a pesar de la Física y de las Matemáticas que lo reducen a una línea localizada en las coordenadas de un espacio homogéneo euclidiano. Los movimientos al ser reducidos a sus trayectorias pierden todas sus características y por lo

---

<sup>180</sup> DI, p. 82-83/83.

<sup>181</sup> DI, p. 83/84.

<sup>182</sup> PM, p. 158/132-133.

tanto, para ser estudiados en cuanto tales, han de ser tratados de otra manera, independientemente del espacio.

Admitir que un movimiento es asimilable a un espacio homogéneo es también admitir que lo podemos descomponer como queramos, sin atender a las cualidades propias de ese movimiento en concreto. Esta descomposición arbitraria es la operación por la que convertimos procesos en estados con los que luego, yuxtaponiéndolos, pretendemos reconstruir el movimiento. Pero el movimiento no se construye con inmovilidades ni los procesos con las posiciones que ocupa un cuerpo cuando se desplaza por el espacio.

Esta reflexión debería advertirnos de que caemos inconscientemente en el espacio. A Bergson esta idea le lleva a plantear si el tiempo concebido como un medio homogéneo no será un concepto bastardo debido a la intrusión del espacio en el dominio de la conciencia pura. Intrusión que se explicaría porque el fantasma del espacio obsesiona a la conciencia reflexiva que predomina en nuestra vida cotidiana. Es aquí donde localiza Bergson el núcleo de donde nacen todos los errores de la metafísica y de la Física, “de esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la Escuela de Elea”<sup>183</sup>: cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple e indivisible, que si se suman, no dan lugar a una reconstrucción del movimiento, sino a una cantidad de pasos equivalentes a cosas, no a procesos, pues “no se hace movimiento con inmovilidades, ni tiempo con espacio”<sup>184</sup>.

### **5. Polémica con Kant: Deducción del espacio homogéneo como síntesis intelectual**

El problema de cómo las categorías unifican las diferentes multiplicidades que percibimos a través de la sensibilidad da pie a Kant en su *Estética Trascendental* a desplegar su concepción del tiempo. Repasando los argumentos que aporta veremos por qué Bergson lo critica como culminador de los errores de la Escuela de Elea y cómo uno de sus objetivos filosóficos es refutar el idealismo trascendental.

En la crítica a los *a priori* de la sensibilidad de la *Crítica a la razón pura* de Kant, Bergson dará el paso decisivo para establecer su modo de filosofar por divergencia radical con el idealismo trascendental kantiano. Además de ejecutar su crítica más radical a las implicaciones del racionalismo inaugurado en Elea y del cual Kant sería su máximo exponente, da la vuelta a aquello que se entiende por inmediato y si se quiere, primigenio en cuanto al orden en que conocemos. En tercer lugar, habrá que considerar el trabajo de

---

<sup>183</sup> DI, p. 84/84.

<sup>184</sup> DI, p. 85/85.

Bergson como ciertamente paralelo al trabajo crítico kantiano, ya que nuestro filósofo dedica gran parte de su obra a criticar el alcance y la funcionalidad de las diferentes facultades del conocimiento; pero evidentemente, con resultados y posiciones divergentes con las de Kant.

En el estudio del esquematismo trascendental de la Estética Trascendental kantiana encontramos los argumentos y razonamientos que critica Bergson. Fundamentalmente se trata de observar como deduce el papel del tiempo como instancia mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento y como este papel produce la comprensión del tiempo como homogéneo y *a priori* de la sensibilidad<sup>185</sup>.

Tengamos en cuenta las siguientes definiciones kantianas<sup>186</sup>: Juzgar es subsumir bajo reglas: distinguir si algo cae bajo las reglas (*casus datae legis*), es para Kant un “talento peculiar”, que constituye “el factor específico del llamado ingenio natural”<sup>187</sup>; mientras que el entendimiento es la facultad de las reglas que puede ser enseñada y equipada.

Cuando establece como es la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, observa que “comparados con la intuición empírica (...), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna”<sup>188</sup>. Bergson, a este punto, no tendría nada que objetar. La diferencia de actitudes y de interpretaciones se pone en evidencia cuando Kant se propone explicar como se salva esta heterogeneidad radical, que para Bergson será una diferencia de naturaleza.

Para subsumir un objeto bajo un concepto, objeto y concepto deben ser homogéneos en cuanto que esta subsunción que es juzgar, significa justamente que “un objeto está contenido en un concepto”<sup>189</sup>. Nótese en primer lugar como la representación de un juicio implica ya la imagen de un contenedor y un contenido cuya relación es de homogeneidad. Ahora bien, ¿cómo realizar esta subsunción? La respuesta estará en la Doctrina trascendental del entendimiento donde Kant postula la necesidad de un tercer elemento que medie<sup>190</sup> entre la sensibilidad y el entendimiento y que sea a la vez homogénea con las categorías y el

---

<sup>185</sup> Cfr. Seguiremos la edición de Alfaguara, 1984 de la *Crítica a la razón pura*. Traducción y edición de Pedro Rivas.

<sup>186</sup> B 172 / A 133.

<sup>187</sup> *Ibid*

<sup>188</sup> B 176.

<sup>189</sup> *Ibid*.

<sup>190</sup> Sin poder llevar hasta sus últimas consecuencias este paralelismo, no es casual que la crítica más importante que realizó Aristóteles a las Ideas platónicas estuviera justamente en la necesidad al infinito de un tercer elemento, en el argumento que se conoce como “el tercer hombre”.

fenómeno y que sea una representación mediadora pura a la vez intelectual y sensible. A esta mediación la denominará esquema trascendental.

En el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento<sup>191</sup> estudia esta mediación en cuanto producción de la imaginación cuyo contenido es el tiempo que es condición de posibilidad del conocimiento empírico.

Los esquemas se producen de forma casi inconsciente, según la terminología contemporánea, pero observemos como lo describe Kant: “el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto. Lo único que podemos decir es lo siguiente: la imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes sólo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto”<sup>192</sup>. Veremos que para Bergson, hay mucho más que decir. En su estudio sobre la relación del cuerpo y el alma, en *Materia y memoria*, alcanzará una descripción dinámica de la interacción de la memoria y de la percepción que dará cuenta tanto de lo profundo del alma humana como de la producción de imágenes. Imágenes que tendrán un papel, una significación, una función y una naturaleza muy diferentes de las que propone Kant. Y todo ello por una concepción radicalmente diferente del tiempo y de su relación con la sensibilidad, el entendimiento, las categorías y el espacio.

Veamos ahora la concepción kantiana y como ésta entra dentro de todo lo que Bergson rechaza por idealista y excesivamente racionalista. Asimismo, observaremos como los argumentos que utiliza Kant caen en las mismas confusiones que ya hemos examinado que se plantean en la escuela de Elea y que son rechazadas frontalmente por Bergson.

Para Kant, “el espacio constituye la imagen pura de todas las magnitudes (cuanta), mientras que el tiempo lo es de todos los objetos de los sentidos. El esquema puro de la magnitud (quantitas), entendida como concepto del entendimiento, es en cambio, el número, el cual constituye una representación de las sucesivas adiciones de unidades homogéneas”<sup>193</sup>. Ahora bien, si el espacio es imagen, ya no puede ser *a priori* de la sensibilidad, porque es ya

---

<sup>191</sup> B 176.

<sup>192</sup> B 181, A 142.

<sup>193</sup> B 182, A 142.



un esquema intelectual o imaginación; queda clara que la relación entre el espacio y la posibilidad de medir es la cantidad, mientras que el número constituye las cantidades en cuanto homogenización de las sensaciones que a partir de ahora serán meramente unidades adicionables o degradables hasta la nada, es decir, hasta el cero. Hasta aquí, Bergson no tendría nada que objetar, siempre y cuando estas operaciones se limitasen al conocimiento de los objetos de la naturaleza y no a aquellas experiencias que nos aporta la sensibilidad interna o al estudio del movimiento. Este modo de proceder es el propio del intelecto, pero lo que Bergson rechaza es que sea el único modo de pensar, ya que de ser así, tendríamos que aceptar la imposibilidad de pensar e movimiento y la psique en sí mismos.

El tercer elemento mediador será para Kant el tiempo<sup>194</sup>. El tiempo es homogéneo con el fenómeno en tanto que se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad, en cuanto forma *a priori* de la sensibilidad. Y es homogéneo con el entendimiento porque una categoría constituye la unidad de esa determinación de la diversidad del sentido interno. El tiempo, en este sentido, será la condición formal de la unidad de esa multiplicidad de representaciones internas. Esta determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la categoría en que esta determinación es universal, y está basada en una regla *a priori*.

El esquema que media entre los fenómenos y las categorías por un lado suministra su imagen al concepto; esta operación produce la representación de un procedimiento universal de la imaginación por el cual suministra su imagen al concepto que es lo que Kant llama esquema del concepto. Por lo tanto el esquema será la regla de síntesis de la imaginación que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal. En términos bergsonianos, tendríamos que decir que esta concepción del tiempo es ya intelectual, pues para Bergson el tiempo es heterogeneidad pura y multiplicidad cualitativa, y por lo tanto, está muy lejos de ser el posibilitador de la unificación de las sensaciones internas o de las posiciones del móvil en el espacio.

Kant procede entonces a explicar cuál es el esquema de cada una de sus categorías, comenzando por la realidad. Establece que “el esquema de una realidad como cantidad de algo, en la medida en que llena el tiempo consiste precisamente en esa continua y uniforme producción de tal realidad en el tiempo, ya que, o bien se desciende desde una sensación que posee cierto grado hasta la desaparición de la misma en el tiempo, o bien se asciende gradualmente desde su negación hasta una magnitud de la misma”<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> B 178, A 139.

<sup>195</sup> B 182, A 143.

Podemos observar en esta definición que toma nuevamente la imagen del tiempo como un contenedor, a imagen y semejanza del espacio homogéneo. Su concepción de la realidad es la de una presencia de mayor grado que la nada, es decir, es una cuestión de lleno o vacío y sus posibles gradaciones intermedias. La nada es el grado cero y la sustancia es la realidad total porque permanece inalterada y sirve como soporte para lo transitorio. Afirma, “hay, pues, una relación y una conexión, o más bien un tránsito, de la realidad a la negación que convierten cada realidad en representable como un quantum”<sup>196</sup>. Nótese que dice cada realidad es cuantificable. El tiempo es un magnitud de medida de cantidad de realidad, es un contenedor que puede estar vacío de realidad o lleno, según sea mayor o menor la sensación, es decir, la cantidad de sensación. No hace falta repetir la crítica de Bergson a esta pretensión de cuantificar la grandeza o ligereza de las sensaciones, pero en el análisis que sigue se podrá observar como se articula la deducción kantiana con los mismos elementos que los propios eléatas utilizaron para negar el cambio y establecer la sustancia inmóvil como base de la metafísica. Nótese también cómo la operación de llenado del tiempo la concibe como una producción de realidad que es continua y uniforme. La continuidad no es refutable desde la perspectiva de Bergson, ya que él mismo afirma en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en *La evolución creadora*, como veremos más adelante, que el desarrollarse de la duración es creador y que su movimiento es continuo, ¿pero la uniformidad?. Sólo más adelante estaremos en posición de criticar esta atribución kantiana, dejémoslo para entonces.

De este modo, a Kant se le presentan los diferentes esquemas como determinaciones del tiempo realizadas *a priori* según unas reglas que se refieren a ciertos aspectos del tiempo. El hecho de que establezca reglas en esta operación, le asegura la universalidad y la limitación de las posibilidades de mediación. Limitación que es necesaria si se trata de reglas *a priori*.

Así, “el esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras que todo lo demás cambia. (No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Sólo desde ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos)”<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> B 183.

<sup>197</sup> A 144.

Vemos como el tiempo parece existir sólo en referencia a lo que no cambia, es decir, a lo que no se somete al tiempo y a su devenir, es decir, a la sustancia como permanencia, ideal de todo racionalista.

Ahora bien, poco antes ha definido la realidad como una sensación cuyo concepto en sí mismo indica un ser en el tiempo. Y además, define el tiempo como la forma de la intuición y por consiguiente, la forma *a priori* de los objetos en cuanto fenómenos. Pero entonces, ¿cómo llega a adjudicar a toda sensación una gradación según el grado de realidad, es decir, de materia trascendental que aportan a la cosa en sí?

Este ser en el tiempo recuerda a la lectura ontológica de Heidegger, pero lo que aquí nos ocupa es que la existencia de lo transitorio pase en el tiempo permanente, es decir, el desdoblamiento del tiempo, uno inmóvil y que se identifica con la sustancia y otro móvil que se identifica con los accidentes. Vuelve a dibujar el tiempo como un sistema de coordenadas por donde pasan las cosas transitorias, es decir, como un contenedor eterno e inmutable, como un escenario de lo contingente y de lo particular. Pero que él mismo es homogéneo, eterno, es decir, casi idéntico al espacio homogéneo que posibilita las mismas operaciones.

Pero es más, la posibilidad de que esta distinción posibilite a su vez la determinación de lo sucesivo frente a lo simultáneo es también la condición de posibilidad de la aplicación del principio de causalidad, donde la colocación de una cosa seguida de la otra diversa se da por una relación de sucesión que responde a una regla nuevamente.

En cuanto al esquema de la posibilidad, se basa en la imposibilidad de que se den, en el tiempo, dos opuestos a la vez, es decir, que simultáneamente se den en una misma cosa los opuestos. Estos sólo pueden darse de forma sucesiva. Y no hace falta remitir esta concepción a la crítica que realiza Bergson al principio de contradicción y a su base lógica, no física. Lo que aquí se da es la imposibilidad de la simultaneidad de dos opuestos no ya en el espacio, sino también en el tiempo. Kant da un paso más en cuanto a la aplicación posible del principio de contradicción.

Todos los esquemas que explica, los explica en relación con el tiempo<sup>198</sup>. Pero es un tiempo homogéneo que a penas se diferencia del espacio homogéneo. Los esquemas son los siguientes: Causa: sucesión de lo diverso en el tiempo; Comunidad o causalidad recíproca: coexistencia de ciertas determinaciones entre la sustancia y sus accidentes en el tiempo; Posibilidad: concordancia de las síntesis de diferentes representaciones con las condiciones

---

<sup>198</sup> B 184.

del tiempo en general, es decir, determinar la representación de una cosa en relación con un tiempo; Realidad: existencia en un tiempo determinado; Necesidad: es la existencia de un objeto en todo tiempo.

Los esquemas posibilitan así la aprensión de: 1) La magnitud como producción de síntesis del tiempo en que se aprende un objeto; 2) La cualidad, entendida como llenado o vaciado de realidad en el tiempo; 3) La relación, como establecimiento de relaciones entre las percepciones y el tiempo según una regla determinada; 4) La modalidad, en cuanto “por fin, el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace”<sup>199</sup>.

Quizá el error más grande que señala la interpretación bergsoniana sería la definición de una cualidad por una cantidad, cuando quizá modalidad y cualidad son categorías más cercanas que la cantidad y la cualidad, que para Bergson son absolutamente, radicalmente heterogéneas.

Concluye Kant: “Los esquemas no son, pues, más que determinaciones del tiempo realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: serie, contenido, orden y, finalmente, conjunto, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles”<sup>200</sup>. Kant, en relación a la materia y a sus posibilidades, es decir, a las posibilidades lógicas que atribuimos a los objetos materiales, ni siquiera se refiere entonces a la materialidad pura, ya que eso pertenece al noúmeno que nos es inalcanzable. He aquí las implicaciones del idealismo trascendental: la reducción del conocimiento no sólo a lo que el intelecto conoce a través de los datos de la sensibilidad sino a lo que el esquema lógico-categorial puede comprender, a lo que se puede subsumir bajo estos esquemas en las categorías.

Y todo ello bajo la pretensión y aspiración kantiana de “una unidad necesaria *a priori* (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia”<sup>201</sup>. Y justamente, en virtud de esta necesaria adecuación de las percepciones a las conexiones que realiza el intelecto, Kant olvida tratar las percepciones y los fenómenos en cuanto tales, sólo le interesan en cuanto susceptibles de ser subsumidos a las categorías del intelecto, en cuanto susceptibles de unificarse. Unidad que al fin y al cabo es el ideal máximo del racionalismo,

---

<sup>199</sup> B 184, A 145.

<sup>200</sup> B 184-185.

<sup>201</sup> B 185.

la producción de síntesis cada vez mayores de la experiencia y de la conciencia (aunque éstas a su vez estén limitadas en cuanto al conocimiento verdadero-científico).

Al situarse en el estudio de las necesidades y posibilidades *a priori*, olvida tratar la experiencia en su riqueza e inmediatez. Antepones las necesidades lógicas a la observación empírica. Afirma: “Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia”<sup>202</sup>. Léase trascendental por lógico y veremos como bajo esta concepción, la reivindicación de la observación inmediata de la experiencia de Bergson quedaría anulada de base o bien, si tenemos en cuenta las observaciones y críticas de Bergson, lo que se pone de manifiesto es el reduccionismo ontológico y epistemológico kantiano.

Kant da categoría de derecho a la existencia del espacio abstracto independientemente de su contenido. Pero Bergson lo separa de hecho y Kant debería haber visto que esta era una abstracción más, y en cuanto tal, producto de una síntesis intelectual *a posteriori*.

Los psicólogos contemporáneos a Bergson y el sentido común están más de acuerdo con Kant de lo que imaginan. Separan el espacio de lo que percibimos en el espacio. Pero consideran que el espacio es una sensación más que se viene a unir en forma de síntesis con las cosas percibidas.

Pero suponiendo que el espacio sea el producto de la combinación de sensaciones es necesario hacer intervenir una mente capaz de asociar así varios términos. De hecho, por el otro lado, tenemos experiencia de una multiplicidad de sensaciones puramente cualitativas que no engendran de su relación el espacio.

La forma *a priori* de la sensibilidad en la que consiste el espacio será pues una intuición que consiste en la concepción del medio vacío homogéneo que nos permite distinguir. Es pues un principio de diferenciación cualitativa lo que se nos da inmediatamente y que nos permite realizar las diferentes distinciones, entre ellas las cuantitativas, y sin embargo, la tomamos a ella misma en su interpretación simbólica en cuanto realidad sin cualidad<sup>203</sup>. Operación que a Bergson se le presenta como producto de una actitud ante el cambio y ante la metafísica, cree que “la concepción de un medio vacío homogéneo es algo mucho más extraordinario y parece exigir una especie de reacción contra esta heterogeneidad que constituye el fondo mismo de nuestra experiencia”<sup>204</sup>. Es decir, es una de las tantas

---

<sup>202</sup> B 185.

<sup>203</sup> DI, p. 71/73.

<sup>204</sup> DI, p. 72/75.

negaciones de la heterogeneidad de nuestras percepciones externas e internas que podemos encontrar en la literatura de la historia de la filosofía y que produce la huida de todo cambio o movimiento radical hacia posiciones metafísicas permanentistas.

Concluye Bergson: “Lo que hay que decir es que nosotros conocemos dos realidades de orden diferente: una heterogénea, la de las cualidades sensibles, y otra homogénea, que es el espacio. Esta última (...) nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso de hablar”<sup>205</sup>, pero no es percibida inmediatamente ni se da *a priori* de la experiencia sino que es el producto de una mediación intelectual basada en la multiplicidad heterogénea de nuestra experiencia.

Ahora bien, todo medio homogéneo e indefinido será espacio, y este es el caso del tiempo homogéneo que en cuanto homogéneo al espacio no se sabría en qué difiere de él, ya que siendo totalmente homogéneo, ¿cómo podría haber dos tipos de homogeneidad total si justamente son la ausencia de toda cualidad?, no habría modo de distinguirlas. La única diferencia será pues de contenido, según sea lo que lo llene: si es una coexistencia, si es una sucesión, según aquello que se esté considerando. Ahora bien, este medio homogéneo es también condición de posibilidad de aplicar el principio de identidad ya que no es una mera abstracción, sino que toda abstracción lo implica *a priori*, pero *a posteriori* de la experiencia.

En definitiva: el proceso por el que contamos unidades y formamos con ellas multiplicidades tiene un doble aspecto: aquello que pensamos, “por una parte los suponemos idénticos (...) mas por otra parte, la tercera unidad, por ejemplo, al añadirse a las otras dos, modifica la naturaleza, el aspecto y el ritmo del conjunto (...) es pues gracias a la cualidad de la cantidad como nos formamos la idea de una cantidad sin cualidad”<sup>206</sup>, es decir, la cualidad se nos da como anterior a la cantidad. Y si la cantidad es el producto de una operación intelectual de simbolización y representación, diremos de la cantidad que es mediata y de la cualidad que es inmediata, pues la percibimos directamente, sin mediación del intelecto.

Con Kant y contra Kant, en *La Evolución creadora* le dará un lugar especial como interlocutor privilegiado. Le dedica las últimas páginas del libro<sup>207</sup> afirmando estar de acuerdo en todo lo que critica Kant y sin embargo, no coincide con él en lo que afirma. Ante las posibilidades que presentan los idealistas, los empiristas y la teoría de la armonía

---

<sup>205</sup> DI, p. 73/75.

<sup>206</sup> DI, p. 92/91.

<sup>207</sup> EC, pp. 204-205/614-616.

preestablecida entre nuestras facultades de conocimiento y la realidad, parece que Kant no pensó en una cuarta posibilidad, no la pensó porque no concebía que el espíritu desbordara a la inteligencia. Pero fundamentalmente, porque no concebía que la duración estuviera antes que el espacio, ya que tiempo y espacio eran ambos *a priori* de la sensibilidad, pero al mismo nivel, hecho que refuta Bergson al poner en la duración el origen común del tiempo homogéneo y de la extensión.

De este modo, la ciencia y el conocimiento intelectual que trataba Kant en su *Crítica a la razón pura*, quedarán limitados no sólo por la experiencia, sino por el conocimiento derivado de la experiencia que se refiera a la materia inerte. La crítica kantiana del conocimiento consiste en distinguir lo que debe ser nuestro espíritu y lo que debe ser la naturaleza. Aceptó el prejuicio de una ciencia unitaria y no distinguió la diferencia radical entre la experiencia del mundo externo del interno, por lo que juzgó igual el conocimiento que la inteligencia tiene de ambos, en vez de ver que cada uno se experimenta de una manera diferente.

En vez de considerar las intuiciones *a priori* como sensibles y por lo tanto infra-intelectuales, (lo cual implicaría que la ciencia es igualmente objetiva en su conocimiento de la materia que de lo psíquico), Bergson cree que:

como es preciso percibir una cosa de cierta manera para llegar a simbolizarla, habría una intuición de lo psíquico, y más generalmente de lo vital, que la inteligencia traspondría y traduciría, sin duda alguna, pero que no por ello dejaría de sobrepasarla. Habría, en otros términos, una intuición supra-intelectual. Si esta intuición existe, es posible una toma de posesión del espíritu por sí mismo y no ya solamente un conocimiento exterior y fenoménico. Aún más: si tenemos una intuición de este género, quiero decir, ultra-intelectual, la intuición sensible está sin duda en continuidad con ella por ciertos intermediarios, como el infrarrojo con el ultravioleta. La intuición sensible se realza ella misma. No alcanzará ya simplemente el fantasma de una inaprensible *cosa en sí*. Es en lo absoluto donde nos introducirá, siempre que se introduzcan también en ella ciertas correcciones indispensables<sup>208</sup>

Se trata pues de dos tipos de intuición o dos direcciones de la intuición, una que se ocupa de los objetos materiales y otra de las realidades espirituales o psíquicas.

En 1934 recuerda dónde ha encontrado tal intuición: “Kant había establecido que (...) ‘la cosa en sí se nos escapa’; para alcanzarla sería necesaria una facultad intuitiva que no poseemos. Por el contrario, resultaba de nuestro análisis que una parte al menos de la realidad, nuestra persona, puede ser recobrada en su pureza natural”<sup>209</sup>. Nos encontramos

<sup>208</sup> EC, p. 359/746.

<sup>209</sup> PM, p. 21/26-27.

ante el reto de recuperar el acceso y la atención al estudio de nuestra persona, de nuestra realidad inmediata, de nuestra experiencia desde dentro nuestro y desde esta facultad olvidada, o más bien, sepultada por la filosofía y la ciencia.

La crítica kantiana en última instancia acepta del mecanicismo la idea de ciencia unitaria por un lado, pero por otro está más cerca de lo que parece de la postura metafísica bergsoniana y de su distinción de las dos tendencias del conocimiento, una volcada hacia la materia y la otra hacia el espíritu. Bergson le reconoce a Kant esta cercanía cuando en una conferencia de 1911 confiesa: “Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica a la razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, es por una visión, y no por una dialéctica”<sup>210</sup>. Se refería a una intuición intelectual que no encontró en ninguna de sus reflexiones ni experiencias, y es por este motivo que niega que podamos conocer las realidades metafísicas. Y reconoce Bergson más adelante: “He ahí lo que Kant ha sacado a plena luz; éste es, a mi juicio, el servicio más grande que ha prestado a la filosofía especulativa. Definitivamente ha establecido que si la metafísica es posible, es sólo por un esfuerzo de intuición. Sólo que, habiendo probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añadió que esta intuición es imposible”<sup>211</sup>.

El meollo de la crítica está en que ahora hay que distinguir que hay dos modos de experiencia, la experiencia del mundo material y la experiencia del mundo interior o psíquico y que la inteligencia no se aplica de igual manera en uno que en otro. Poner las cosas en su sitio y los métodos en sus ámbitos, es una de las críticas y propuestas de la filosofía de Bergson. Pero Bergson no se queda aquí y propone:

Vayamos más lejos: si hay dos intuiciones de orden diferente (la segunda obtenida por una inversión del sentido de la primera), y si la inteligencia se coloca del lado de la segunda, no se da diferencia esencial entre la inteligencia y esta misma intuición. Quedan abolidas las barreras entre la materia del conocimiento y su forma, como también entre las "formas puras" de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Vemos que la materia y la forma del conocimiento intelectual (restringida a su objeto propio) se engendran por una adaptación recíproca, modelándose la inteligencia sobre la corporeidad y la corporeidad sobre la inteligencia<sup>212</sup>

Esta sería la dirección de la materia, el pensamiento en el espacio, pero como ya dijimos, no es la única y no es extrapolable al otro modo de la experiencia. Donde la tradición establecía diferencias de grado respecto al intelecto, Bergson propone diferencias de

---

<sup>210</sup> PM, pp. 154/129.

<sup>211</sup> PM, p. 155/130.

<sup>212</sup> EC, p. 360/747.



naturaleza irreductibles entre sí. Es la consecuencia de desprenderse de la perspectiva lógica como la predominante y jerarquizante para dar paso a una observación que quiere ser desprejuiciada y que da preminencia a la perspectiva psicológica frente a la física.

Al final de *Materia y memoria* Bergson se enfrenta nuevamente al criticismo de Kant. Y lo considera insuficiente. Considera que no aporta soluciones a los problemas. Pero Bergson no reconoce que Kant ha sido el primero en intentar rebatir el dualismo lanzando un puente entre las dos concepciones opuestas de su época: racionalismo y empirismo, los dos continentes separados: la conciencia y la realidad. Barilli<sup>213</sup> considera avaro este reconocimiento de Bergson a Kant. Si bien, está de acuerdo en la crítica a la inmovilidad en que introduce al tiempo, en la imposibilidad de salir del esquema de la geometría de la sensibilidad y de la Física newtoniana, es decir, espacializando sin remedio el tiempo, y sin capacidad creativa de categorías que permitan fundar una nueva metodología para conocer el continuo flujo de lo real que se sigue dejando de lado. Pero no sólo importa conocer el conjunto de lo real, sino también su detalle y así Bergson expone todo tipo de ejemplos y argumentos para demostrar que esta intuición existe, que la Metafísica es posible, que la realidad no se reduce a los esquemas estáticos de la Física, que podemos pensar directamente el cambio sin necesidad de categorías intelectuales etcétera, etcétera.

Para ello será preciso en primer lugar, desprenderse de los hábitos intelectuales que utilizamos para investigar la psique, y una vez superados los obstáculos mediante una labor de deconstrucción de los prejuicios tradicionales de la metafísica y de la ciencia, estaremos en posición de captar la visión inmediata de la realidad<sup>214</sup>. En 1934 habla del camino que recorrió a partir de estos descubrimientos del siguiente modo: “Faltaba entonces marchar. No era suficiente apartar el obstáculo. En seguida emprendimos el estudio de las funciones psicológicas, luego el de la relación psicofisiológica, después el de la vida en general, buscando siempre la visión directa, suprimiendo así unos problemas que no concernían a las cosas mismas, sino a su traducción en conceptos artificiales”<sup>215</sup>. En esta breve recapitulación obtenemos una visión retrospectiva de la dirección que tomó su trabajo tras la crítica a las categorías y al juicio. Pero también obtenemos una perspectiva de cómo la misión del criticismo kantiano se ha ampliado. Ya no se trata de criticar la razón como paso previo para criticar sus contenidos sino de criticar la entera psique humana para comprender como se relaciona con la materia y consigo misma. Este gesto no es sólo una ampliación sino que

---

<sup>213</sup> Cfr. Barilli, Renato, *Il filosofo del software*, Editoriale Raffaello Cortina, 2005, capítulo 4.

<sup>214</sup> PM, p. 4/13.

<sup>215</sup> PM, p. 22/27.

tendrá profundas consecuencias a la hora de entender al ser humano y a los seres vivos. Nos adentramos en el siglo XX, el siglo de la psicología que deja atrás la Ilustración en cuanto siglo de las luces de la razón y se adentra en las oscuridades de la profundidad del psiquismo y el cerebro.

Destronada la razón hay que dar un paso atrás para que el árbol no siga tapando el bosque: la psique es mucho más que la razón, en el sentido de que la razón es una parte de nuestro psiquismo y distintivo de nuestra humanidad. Aislada del resto de nuestras capacidades espirituales produce monstruos; reintegrarla en su complejidad móvil es el camino que ha abierto Bergson y que es impredecible.

Junto con los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), Bergson critica los grandes relatos y grandes castillos sistemáticos de la filosofía. En sus ensayos *Materia y memoria* y *La evolución creadora* rompe con el positivismo, con el mecanicismo, con los finalismos y los determinismos. La innovación bergsoniana que consideramos central para realizar este cambio, más allá de la duración, es haber señalado justamente la función limitada y limitante del intelecto, que no es más que una función, entre otras, del psiquismo humano, y que en cuanto parte de éste, no puede seguir pretendiendo conocer la totalidad de la que es parte. Fin de la hegemonía de la razón. Giro de la atención de la filosofía a la vida interior.

## CAPÍTULO CUARTO. PENSAR EN LA DURACIÓN

Bergson llama pensar en el espacio a la forma de las operaciones del intelecto que establece distinciones claras y precisas, crea discontinuidades a imagen y semejanza de como percibimos y pensamos los objetos del mundo material. Pero, nuevamente se interroga, ¿Se puede pensar todo de esta manera? ¿Y en concreto, los problemas propiamente filosóficos ¿se pueden plantear y solucionar en estos términos? ¿o más bien son estos planteamientos la causa de “insuperables dificultades”<sup>216</sup>, “ilegítimas traducciones”, y callejones sin salida que han instalado la contradicción en el corazón mismo de las cuestiones por las que se preocupa la filosofía?.

Para salir de las paradojas de Zenón es necesario entonces prescindir del espacio para pensar, ya que todo hecho puesto en el espacio es por eso mismo inmovilizado. Por ello, hay que escindir los datos del espacio y poner el problema en torno a la duración, es decir, en torno al tiempo puro. De este modo se buscará disolver los dualismos entre idealismo y realismo, entre espacio y tiempo y sobre todo, individuar, a través de la duración, un horizonte teórico más complejo y comprensivo que absorba en una misma postura las diferencias entre los dualismos tradicionales como posturas creadas ante falsos problemas. Denunciar estos falsos problemas y las ilusiones que crean será motivo de reiteradas críticas a lo largo del pensamiento de este filósofo.

Irá en busca de los *datos inmediatos de la conciencia* en el ámbito de la psicología para imposter bien los problemas que atañen a la filosofía y que son de ámbito psicológico, ya que las cuestiones que no ocupan espacio, se suelen plantear de forma confusa llevando a contradicciones y paradojas donde no las hay. Disolviendo la confusión provocada por el uso ilegítimo del lenguaje y de la capacidad de distinguir, es decir, del intelecto, Bergson deshace los problemas que en este caso son propios de la metafísica y de la psicología. Y como ejemplo privilegiado, el problema de la libertad.

En el tercer capítulo del *Ensayo* intenta desprenderse de este modelo interpretativo, es decir, más allá del sentido que occidente ha dado al ‘tiempo’. Más allá de la voluntad de poder que quiere la identidad entre ser y tiempo, se trata de rescatar el testimonio de su cooriginaria unidad que cambia radicalmente y se renueva constantemente replanteando de raíz la ontología y la metafísica que centra el tercer capítulo de su Tesis doctoral.

---

<sup>216</sup> DI, p. VII/13.

## **1. Los datos inmediatos de la conciencia**

La reivindicación recurrente de Bergson se dirige hacia la incapacidad del intelecto de tener los mismos triunfos en el mundo del espíritu que los que ha obtenido respecto a la materia bruta. La crítica contra las fecundas categorías que aplica la Física, estriba en que impiden captar los aspectos cualitativos de la vida psíquica, convirtiendo en incomprensible e incommunicable aquello de lo que sin embargo tenemos experiencia directa. Establece que son tres los datos o experiencias que son inmediatas para la conciencia: la pura cualidad, la duración y la libertad. Las tres, además, caracterizan el modo particular de ser de la conciencia, puras cualidades heterogéneas en movimiento constante, es decir, en duración, en un tiempo puramente cualitativo en el que se despliegan nuestros procesos psicológicos. Además, el hecho de que la libertad se nos da también de forma inmediata, anula todas las discusiones sobre el determinismo que han centrado amplios debates a lo largo de la historia de la filosofía, y que han intentado demostrar por análisis ya que existe, como que no.

Los tres datos escapan al análisis, no pueden demostrarse y no son susceptibles de definición, son intuiciones inmediatas. Es por ello que Bergson no trata de definirlos directamente para luego caracterizarlos, sino que más bien los pone en juego, en movimiento a lo largo de todas sus críticas hacia aquello que nos impide prestarles atención directa y percibirlos sin mediación alguna. De esta caracterización negativa van surgiendo sus positividades, su estructura y sus dinámicas.

La imposibilidad de descomponer los procesos en cosas rompe la ilusión del intelecto que creía poder obtener un conocimiento más profundo de la realidad confiando en sus criterios. El intelecto opera sólo dando fisicidad y materialidad a aquello que es originariamente móvil, y descomponiendo el acto unitario del movimiento en estados aislados y contiguos. De este modo esta facultad creía poder aplicarse a todo lo real creyendo que además captaba el movimiento y el cambio evitando a la vez las contradicciones que éste le presentaba en el plano especulativo. La representación totalmente dinámica de la vida interior, Bergson la opondrá, como reacción y rechazo, a la concepción puramente racionalista e intelectualista de la vida y del ser humano.

Las tesis que ha esgrimido a lo largo del Ensayo se refieren a la investigación psicológica donde Bergson encuentra una experiencia inmediata que le sugiere un replanteamiento radical del modo de pensar de la filosofía, de la cotidianidad y de la ciencia.

En síntesis estas tesis-argumentos son:

1. O la sensación es cualidad pura, o, si es una magnitud, se debe intentar medirla.

2. Los estados psicológicos no son susceptibles de ser medidos en su intensidad ni en su cantidad.

3. Los estados psicológicos no ocupan lugar alguno, no son localizables en el espacio y no son cuantificables porque no son separables y distinguibles de forma clara y distinta como exige el análisis del intelecto.

4. Los datos inmediatos de la conciencia son tres: la pura cualidad, la pura duración y la libertad: escapan al análisis, no pueden demostrarse y no son susceptibles de definición.

5. La representación totalmente dinámica del espíritu repugna a la conciencia reflexiva<sup>217</sup> crítica al esquematismo del lenguaje y a sus limitaciones y a la tradición racionalista.

Bergson realiza una crítica demostrando los prejuicios que han operado en nuestra tradición filosófica desde Parménides a Kant, sustituyendo la realidad de los datos por una trama de valores no naturales ni inmediatos, que responde, por el contrario, al máximo de la mediación, los valores de una especie de geometría universal al servicio del espacio y de la mensurabilidad.

Por miedo, por desconfianza de la fisicidad de las cosas mismas, éstas se han sustituido por una retícula de medidas y números perfectos, tal como las máquinas industriales han sustituido con su fuerza rígida, el esfuerzo, débil, de las contracciones musculares humanas. Magnitudes que sustituyen a las cualidades y máquinas que sustituyen los esfuerzos del cuerpo<sup>218</sup>. Bergson se refiere a esa construcción intelectual como si viéramos la realidad a través de un velo, de unas gafas o de una máscara, todos ellos símbolos a su vez de los símbolos inintelectuales con los que interpretamos la cotidianeidad de la experiencia, manteniéndonos en este esquema en vez de ir directamente a la experiencia como movilidad<sup>219</sup>.

El camino que ha recorrido muestra como la distinción entre cualidad y cantidad estaba planteada de forma errónea. El examen crítico de todos los conceptos que están implicados en la comprensión de ambas nociones evidencia que dificultan el conocimiento de la realidad, en tanto que no meramente material.

---

<sup>217</sup> DI, pp. 7/20, 11/23, 19/30.

<sup>218</sup> La relación del intelectualismo en occidente con la implantación y desarrollo del capitalismo no pasarán desapercibida a los lectores de Bergson. Cfr. Deleuze en su incorporación de las tesis bergsonianas a su lectura en el *Antiedipo. Esquizofrenia y capitalismo*. El mismo Bergson en su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* expone en varias ocasiones que ya es tiempo de que la distribución de la abundante producción de alimentos logre erradicar el hambre en el mundo y por consiguiente logre mejorar las relaciones geopolíticas mundiales. Denuncia así la desigualdad y desproporción entre los avances de la revolución industrial y su capacidad de erradicar los problemas de la humanidad.

<sup>219</sup> PM, p. 10-11/17-18.

En cuanto a la cualidad, Bergson descubre en el análisis de la conciencia que toda distinción de grado de las intensidades psíquicas se basa en la percepción previa de multiplicidades cualitativas. Por ello, la cantidad sería una forma de la cualidad y los cambios cuantitativos serían en primera instancia cambios cualitativos.

El sentido común y la tradición occidental creían que las variaciones de las sensaciones respondían a las variaciones de las magnitudes de sus causas, presuponiendo en primer lugar una causalidad directa entre el exterior y el interior, y entre unos cambios y otros. La razón que aduce Bergson para explicar esta mala comprensión de la naturaleza y del modo en que percibimos nuestros movimientos internos vendría de la confusión entre la cualidad y la cantidad, y es más, acusa Bergson a la tradición: “lo que refuerza por otra parte vuestra ilusión en este punto es el hábito contraído de creer en la percepción inmediata de un movimiento homogéneo en un espacio homogéneo”<sup>220</sup>. Lo cual es imposible, porque como ha venido mostrando, la homogeneidad de por sí necesita muchas mediaciones intelectuales para ser construida y porque lo inmediato es de otra naturaleza, es de naturaleza psíquica, inmaterial y móvil.

Los animales, por ejemplo, no se representan el espacio homogéneo, tal representación es ya un encaminamiento a la vida social, es la tendencia a distinguir, es la misma que nos lleva a vivir en sociedad y a hablar, y todo ello posibilitando que vivamos entre cosas bien delimitadas y a ser posible con un significante unívoco, para que la comunicación y la vida colectiva sean posibles, creando un mundo común de convenciones que sustentan la vida social<sup>221</sup>. Bergson no es un extremista ni un revolucionario. Su crítica a la omnipotencia del intelecto no le impide valorar la importancia de su función para la vida humana.

Si bien cotidianamente operamos y actuamos como si el mundo fuera y pudiese seguir siendo un conjunto de cosas distintas y claras, comunicables y socializables, nuestra experiencia inmediata no responde a estas características. La inmediatez es por tanto, la puesta en acto de la necesidad de interrogar, con criterios cambiados respecto a los habituales, nuestra experiencia particular y general.

---

<sup>220</sup> DI, p. 36/44.

<sup>221</sup> Esta idea se basa en la *ley de la vida como orientada a la acción* que desarrolla en varias ocasiones en sus ensayos posteriores y que tendremos oportunidad de examinar más adelante.

### 1.1. Hacia una nueva concepción de la realidad: sobre el devenir

Mediante la refutación de todas las interpretaciones que intentan reducir el cambio y el movimiento a expresiones simplificadas, nacerá el modelo interpretativo del cambio mediante el que Bergson muestra la duración como primer dato inmediato de la conciencia.

Bergson expone dos tesis audaces que atentan contra el sentido común y contra la tradición científica y filosófica.

1) *“Nos representamos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisible”*<sup>222</sup>.

2) *“Hay cambios, pero no hay bajo el cambio cosas que cambien: el cambio no tiene necesidad de soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, que se mueve: el movimiento no implica un móvil”*<sup>223</sup>.

Desde las matemáticas y la biología Bergson ha ido desplazándose hacia la metafísica y la lógica hasta llegar a la psicología. En este ámbito se produce el descubrimiento u ocultamiento de la realidad como movimiento a través de la experiencia de la duración y de la crítica al intelectualismo. Así, desembarca de nuevo en la ontología afirmando la realidad como movilidad pura sin móvil, como cualidad procesual cuyo transcurrir modifica constantemente la realidad, creando. El proceso creativo se le impone como evidente desde su observación de las modificaciones de la vida interior en el tiempo, siendo el tiempo mismo lo que modifica. Es así como la duración se convierte en la categoría central de su filosofía que toma el cambio nueva sustancia, resignificando el propio concepto de sustancia. Es consciente de que la labor de reintroducir el tiempo en todos los ámbitos de pensamiento y de la vida no se acabará con su obra, sino que exigirá un esfuerzo constante y la labor conjunta de los filósofos y científicos del futuro. En tanto que la realidad es cambio, movimiento, se trata de una filosofía siempre por hacer.

En la cosmología de Bergson todo está en movimiento constante, “el movimiento es la realidad misma (...) siendo la ‘inmovilidad’ aquello de lo cual tiene necesidad nuestra acción, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto, y vemos en el movimiento algo que se sobreañade”<sup>224</sup>. Absoluto inmóvil que se construye como protección ante un mundo que cambia sin cesar y que sentimos como una amenaza. Y sin embargo, la experiencia nos muestra que la realidad es puro cambio. Cambio y movimiento son inseparables y ambos se nos dan como actos indivisibles.

---

<sup>222</sup> PM, p. 157/132. En cursiva en el original.

<sup>223</sup> PM, p. 163/136. En cursiva en el original.

<sup>224</sup> PM, p. 159/133.

Si todo es cambio, “si el cambio es continuo en nosotros y continuo también en las cosas, no obstante, para que el cambio ininterrumpido que cada uno de nosotros llama “yo” pueda obrar sobre el cambio ininterrumpido que llamamos “cosa”, es necesario que estos dos cambios se encuentren, uno con relación al otro, en una situación análoga a la de los dos trenes de lo que hablábamos”<sup>225</sup>. Bergson describe una situación en que dos trenes que circulan por vías paralelas a la misma velocidad y cuyos viajeros al mirar a los del tren de enfrente, se ven como si todos ellos estuvieran quietos. Pero esto es un efecto de la convergencia de dos duraciones, no producido porque ambos estén inmóviles<sup>226</sup>. De modo que el encuentro de las dos duraciones que son materia y espíritu se tendrá que explicar de otro modo.

Para Bergson la existencia es una constante oscilación infinitamente rápida de cualidades que cambia al igual que nuestra percepción que se modifica constantemente. Aunque, reconoce, “cuesta trabajo representarse así las cosas”<sup>227</sup>, en movimiento constante y sin soporte, cuesta trabajo porque interpretamos el mundo dando preeminencia al sentido de la vista, pero si atendemos al oído por ejemplo, al escuchar una melodía, será más fácil representarse un movimiento que no está sujeto a un móvil. De hecho, el ejemplo de la melodía es el ejemplo privilegiado cada vez que Bergson quiere expresar como es ese movimiento sin soporte, el movimiento de la conciencia y la duración misma<sup>228</sup>. La insuficiencia del lenguaje hace que Bergson recurra a ejemplos y metáforas, reconociéndose en el Platón de los mitos que, cuando los significantes se agotan, cuando los conceptos no sirven ilustra con un relato las cuestiones cruciales de su pensamiento.

El cambio es ahora la cosa misma, la cosa se ha diluido en una serie de oscilaciones, la materia se ha disuelto en modulaciones de energía, y la energía es puro fluir cambiando. Esta es la propuesta ontológica de Bergson, en clara convergencia con los recientes descubrimientos de la Química y de la Física cuántica a las que sirve en bandeja una metafísica, antes incluso de que fuera requerida e incluso aceptable por los parámetros planteados por la propia cuántica.

En 1911 Bergson escribe: “Ya la ciencia física, nos sugiere esta visión de las cosas materiales. Cuanto más progresa, más resuelve la materia en acciones que caminan a través del espacio, en movimientos que corren de acá para allá como escalofríos, de suerte que la

---

<sup>225</sup> PM, p. 162/135.

<sup>226</sup> Este ejemplo será central en la discusión que mantuvo con Einstein en relación a la Teoría de la Relatividad restringida en 1922 y cuya es el objeto de su libro *Duración y simultaneidad*.

<sup>227</sup> PM, p. 163/136.

<sup>228</sup> Cfr. PM, p. 11/18: “la vida interna es esta misma melodía”.



movilidad llega a ser la realidad misma”<sup>229</sup>. Si bien la Física comenzó asignando a la movilidad un soporte, el soporte retrocede, se postulan los átomos, estos se pulverizan en electrones y corpúsculos, de modo que la física hoy tiende a ver el cambio entre la materia y la energía más como un cambio de comportamiento que como dos modos de la sustancia. Así postular móviles detrás del movimiento es una “simple concesión del sabio a nuestra imaginación visual”<sup>230</sup>.

Y todo ello, donde mejor se puede observar es en nuestra experiencia psicológica, en el dominio de nuestra vida interior, donde no hay ni estados ni soporte “Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que prosigue y proseguirá, indivisible, del comienzo al fin de nuestra existencia consciente. Esto es nuestra personalidad”<sup>231</sup>. Vemos una y otra vez como Bergson necesita echar mano de imágenes y metáforas para tratar de expresar el movimiento.

Concluye: “Ya se trate del interior o del exterior, ya de nosotros o ya de las cosas, la realidad es la movilidad misma”<sup>232</sup>, y es comprensible que ante este panorama podamos sentir vértigo ya que implica redefinir todas nuestras relaciones construidas en un tiempo homogéneo que se despliega necesariamente en el espacio. Y para empezar, se tendrá que desmontar nuestra consideración del propio tiempo como una sucesión basada en un antes y un después, ya que la cronología está definida como si fuera una sucesión de puntos localizables en un calendario. Estas consideraciones se entenderán mejor a la luz de la descripción dinámica de la psique que propone Bergson en relación al papel de la memoria durante la percepción.

De la experiencia psicológica a la percepción inmediata del cambio y del movimiento, Bergson realiza la consumación del giro ontológico. Ahora la sustancia se transmuta en movimiento perdiendo sus cualidades de permanencia y corporeidad, ahora es la continuidad heterogénea de cambios que implican una experiencia vivida, ampliada e incluso sobrepasada: las propias condiciones de la experiencia son lo que cambia esta propuesta bergsoniana. Hacia la pura cualidad, la heterogeneidad irreductible, la duración, en fin, y la libertad, ha deconstruido las cosmovisiones tradicionales y ha puesto patas arriba la experiencia radical de la vida y su comprensión.

---

<sup>229</sup> PM, p. 165/137.

<sup>230</sup> PM, p. 165/137.

<sup>231</sup> PM, p. 166/138.

<sup>232</sup> PM, p. 167/139.

## 2. La duración

es justamente esta continuidad indivisible de cambio lo que constituye la duración verdadera, (...) la duración real es lo que siempre se ha llamado el tiempo, pero el tiempo percibido como indivisible (...) es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla<sup>233</sup>

Esta es una de las caracterizaciones de la duración más explícitas que podemos encontrar en la obra de Bergson. La duración es el devenir mismo, es el tránsito sin fin, es el proceso puro. Pero Bergson no se detiene a analizarlo más que en contadas ocasiones. Prefiere ilustrarlo, ponerlo de manifiesto. Es por ello que la mayoría de sus caracterizaciones son o bien negativas, en las que describe el tiempo homogéneo de la Física diciendo que eso no es la duración. O bien por oposiciones. De este modo irá caracterizando y ensanchando los dos modos diferentes de pensar y de ser: el de la materia pura y el de la duración pura.

La duración es la piedra angular de todo el pensamiento de Bergson. Izuzquiza lo compara a un diamante en bruto al que es preciso tallar en infinitas facetas, siguiendo sus vetas y encontrando muchas veces ángulos inesperados<sup>234</sup>. Es quizá una buena descripción de los andares filosóficos de Bergson después del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. En cada una de sus obras se preocupará por encontrar la duración donde se nos da inmediatamente, en el ámbito de la conciencia y de la vida desde la psicología y la biología.

La duración no se opone al espacio en cuanto concepción lógica, sino, más allá, en cuanto actitud del pensamiento ante la vida. De este modo, pensar en el espacio y pensar en la duración no serán dos formas diferentes de operar a nivel epistemológico sino de vivir y de vivirse a uno mismo. Por ello, la crítica a las categorías que centran las disgresiones de esta obra se refieren a una crítica también a las concepciones del yo, de la conciencia, de la psique, del cambio, de la realidad, de la vida, de la cultura y de la sociedad misma y en última instancia de como imaginamos el deber ser de esa vida en sociedad.

### 2.1. Los dos modos de la duración

Aunque en el capítulo II promete definir la duración, no es sino en unas pocas páginas en donde expone de forma sintética qué es lo que entiende por duración. Aunque todo el capítulo repase las diferentes cuestiones que posibilitan criticar la concepción del tiempo homogéneo como el único modo de darse del tiempo, es así como abre el marco del análisis

---

<sup>233</sup> PM, p. 166/138.

<sup>234</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986, p. 25.

hacia la posibilidad de establecer la existencia de un tiempo heterogéneo, cualitativo, continuidad de cambios que fluye sin cesar y que atraviesa toda existencia.

Las dos descripciones de la duración son:

1) Duración pura de toda mezcla: “es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre los estados presentes y los estados anteriores”<sup>235</sup>. Como por ejemplo, cuando escuchamos como fundidas las notas de una melodía vs como contamos las campanadas de un reloj.

2) “En resumen, la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura”<sup>236</sup>. Esta caracterización nos lleva a una imagen de tendencias interpenetradas, aparentemente despreocupadas del exterior.

Es a través de la mala comprensión de la heterogeneidad en la que interviene subrepticamente la idea de espacio por lo que a la hora de definir qué es el tiempo los filósofos han errado en torno al espacio, haciendo que de la comparación de estas dos realidades naciera una representación simbólica de la duración, sacada del espacio que es el tiempo homogéneo, que como ya vimos, es el tiempo que ha manejado la Física durante siglos, perdiendo de vista la duración pura y sustituyéndola por una impura.

El tiempo, sin embargo, en cuanto multiplicidad cualitativa pura y no como tiempo cronológico, es decir, como multiplicidad de homogeneidades enumerables, es una percepción preintelectual, no es susceptible de ser contado ni podemos contar en él, porque siendo una multiplicidad pura y simple no es susceptible de ser descompuesta en fragmentos que luego se puedan sumar. Aunque por lo común, tratamos al tiempo más como una magnitud similar al espacio que como cualidad pura, de hecho nos referimos a él con imágenes que lo relacionan a magnitudes y toda nuestra vida se organiza en torno a las diferentes medidas que nos proporciona: un calendario, un reloj y unos horarios, donde todos los segundos duran lo mismo, todas las semanas tienen siete días etcétera <sup>237</sup>. Bergson se ha empeñado en mostrar de dónde deriva esta imagen del tiempo cuantitativo y cuál es su relación con el tiempo cualitativo con la duración.

---

<sup>235</sup> DI, p. 74/77.

<sup>236</sup> DI, p. 77/79.

<sup>237</sup> “Lo que confirmaría primero esta opinión es que se toman prestadas necesariamente del espacio imágenes con las que se describe el sentimiento que la conciencia reflexiva tiene del tiempo” DI, p. 68/71.

Si efectivamente, cotidianamente prevalece el pensamiento en el espacio, lo que era puramente cualitativo, ahora es cantidad en el sentido que se dice de la intensidad y que ya se ha demostrado que no es legítimo. Pero, se pregunta: “¿no es verosímil que esta representación simbólica modifique las condiciones normales de la percepción interna?”<sup>238</sup>. Por lo tanto, este modo de pensar “debe influir en estos mismos estados y darles en la conciencia reflexiva una forma nueva que la apercepción inmediata no les atribuiría”<sup>239</sup>. Influencia que implica que pasamos por alto los datos que percibimos inmediatamente y nos centramos en aquellos que sí valoramos, en las representaciones que nos aporta el intelecto.

Y si extendemos ese tratamiento homogenizante a cualquier cosa que queramos pensar que no sea material, ¿qué sucede con el tiempo? ¿es también él una especie de escenario homogéneo como el espacio que nos sirve para medir? Según Bergson, el tiempo en el que pensamos cotidianamente es homogéneo al igual que el espacio, pero atendiendo a la percepción puramente interna, ahora podemos decir que este tiempo es “un símbolo absolutamente distinto de la verdadera duración”<sup>240</sup>, es ya una representación simbólica que se alinea en el espacio con las demás. Es decir, el tiempo, es una realidad psicológica que por lo tanto no es inmediatamente homogéneo, al igual que tampoco lo es el espacio. Sino que toda concepción de un tiempo o un espacio homogéneo es ya una producción mediada intelectualmente, el tiempo homogéneo es la imagen simbólica de la duración real<sup>241</sup>. Sintetiza Bergson: “En una palabra, igual que en la duración no hay de homogéneo sino lo que no dura, es decir, el espacio, en que se alinean las simultaneidades, así también el elemento homogéneo del movimiento es lo que menos le pertenece, el espacio recorrido, es decir, la inmovilidad”<sup>242</sup>.

Así pues, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar lo que ellos tienen de esenciales: la mecánica no se queda con el movimiento sino sólo con las simultaneidades y ello porque la duración y el movimiento son experiencias psicológicas y no cosas<sup>243</sup>.

---

<sup>238</sup> DI, p.67/70.

<sup>239</sup> DI, p. 67/70.

<sup>240</sup> DI, p. 68/71.

<sup>241</sup> DI, p. 93/92.

<sup>242</sup> DI, p. 86/86.

<sup>243</sup> Cfr. DI, p. 86/86.

## 2.2. Propiedades de la duración

La duración se identifica entonces con el tiempo real, con la conciencia y con la memoria. No es que sean lo mismo, sino que son los ejemplos preferentes donde la duración es observable. Y todos ellos son de carácter psicológico.

Atendiendo a las características que ya conocemos de unos y de otros, veremos que la duración es necesariamente irreversible en tanto que el paso del tiempo modifica todo, la evolución avanza hacia adelante; el tiempo irreversible es una construcción intelectual; este será el argumento central de la crítica bergsoniana de la temporalidad en la física de Einstein. Esto significa que la duración avanza sin cesar en una dirección, aunque puede tener diferentes ritmos y por supuesto esta dirección no es simple sino múltiple, pero no puede volver atrás, lo que se hace no se puede deshacer ni se puede repetir. Esta característica cambia radicalmente la concepción Física de la génesis del universo así como de sus posibles *telos*. También a nivel biológico. La irreversibilidad se le aparece evidente en la vida biológica y psicológica y por ello lo extiende a dominio universal, contra lo que pensaba Einstein.

El movimiento de la duración es tal que no se divide sin cambiar de naturaleza. Esto se puede entender en dos sentidos. Por un lado, que al intentar analizarla y dividirla en partes, cambia de naturaleza al ser tomada como homogeneidad estática. Pero por otro lado, el movimiento de la duración es división constante, en el sentido de que no cesa de cambiar y en cada cambio diverge de sí misma, y crea nuevas líneas de desarrollo y de cambio. Es en este sentido en que el cambio es adición de creaciones y todo proceso es heterogéneo respecto a sí mismo en cada momento y respecto a todos los demás. Y todo ello, en constante cambio, en constante creación.

La duración entonces, como continuidad móvil que no es legítimo disociar y luego tomar esta disociación como inmediata la percibimos gracias a la acción continua de la memoria. Nos encontramos entonces con una unión indisoluble entre todos los procesos de cambio y de permanencia, pero desde una óptica totalmente nueva respecto a las concepciones psicológicas y metafísicas tradicionales.

La duración es un impulso vital, *elan vital*, creación constante y libre. Al no ser ni reversible ni homogéneo, todos sus movimientos son heterogéneos absolutamente, y esto implica que nunca, nunca nada se repite, todo es siempre nuevo. Esta identificación radical es tanto creación de novedad como de posibilidad: actual (de hecho) y virtual (posibilidad de hecho). Su movimiento es inconmensurable con cualquier otra actividad creativa, es

impredecible absolutamente. Es el absoluto, dinámica total sin fundamento, que elimina la posibilidad de establecer cualquier referencia privilegiada<sup>244</sup> ya que nada permanece de un modo ontológico diferente y a su vez, en el todo de la memoria no hay recuerdos privilegiados en principio, no hay centros ni mojones, no hay jerarquías. Afirma en *La evolución creadora*: “todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás”<sup>245</sup>.

Lo que partía como una investigación sobre la vida psicológica llega a plantearse como una ontología general del cambio. Esta afirmación está cargada de implicaciones metafísicas. Afirma la creación constante y la directa relación entre el tiempo, el cambio y la creación a las que todo, todo, están sometidas (aunque quizá esta no sea la palabra más adecuada, ya que es un elemento liberador, no de determinación-sumisión). Nadie se escapa de ellos, todo participa de ello, son las condiciones de la existencia en general.

Las categorías metodológicas ya las ha presentado en el *Ensayo*. La epistemología la desarrollará en *Materia y Memoria*, una vez establecidos los procesos por los cuales el hombre se percibe y percibe, es decir, la psicología. Procesos que luego examinará si son propios de la condición humana o bien, de la entera vida orgánica, produciendo una ontología general en *La evolución creadora*. Tras haber descrito el modo del comportamiento del hombre en general, aunque evidentemente radicado necesariamente en un contexto social, Bergson desarrolla una especie de antropología cultural en *Las dos fuentes*. De este modo la duración vertebró toda su reflexión y su obra filosófica alcanzando una nueva comprensión de la vida y del movimiento obviada durante siglos.

En el *Ensayo* plantea el movimiento como un hecho de conciencia, existente para un observador consciente y que dura, por lo que movimiento y duración se confunden con la conciencia, es decir, con la duración psicológica. Ahora queda preguntarse si las cosas materiales duran.

En un primer momento podemos deducir que cambian por el hecho de ser ellas mismas cualidades, pero que sus movimientos sólo suceden para una conciencia atenta que recuerda. Pero al rehabilitar a las cosas dentro de una duración ontológica, habrá que pensar el espacio no ya como antagonista a la duración, sino en su pureza. No ya como pantalla plana que desnaturaliza la duración, “una impureza que viene a enturbiar lo puro, un relativo que se

---

<sup>244</sup> Plantea así las bases del pensamiento postmoderno propio del pensamiento de la diferencia Derrida o el pensamiento débil de Vattimo.

<sup>245</sup> EC, p. 46/477.

opone a un absoluto [sino que] Será preciso que esté fundado en las cosas, en las relaciones entre las cosas y entre las duraciones”<sup>246</sup>.

Si bien en la tesis doctoral todavía da preeminencia ontológica a la duración respecto a la materia y al espacio, pronto las pondrá al mismo nivel de pureza. Esto implica reconocer la existencia de otro absoluto: la materia extensa. De este modo, lo que parecía que era un monismo en que la duración presidía todo, que tenía prevalencia valorativa y epistemológica, al final de esta obra, aunque no especifica el alcance de su propuesta, ya ha plantado el germen para su concepción de los mixtos, como forma general de nuestra experiencia cotidiana que se desenvuelve entre mezclas de dos tendencias de la psique y dos absolutos cognoscibles pero que difieren radicalmente, difieren en cuanto a su naturaleza. Intuición e intelecto en nuestra conciencia, materia y duración, cuerpo y espíritu.

A partir de 1888, cuando finaliza este ensayo, Bergson desarrollará una comprensión de la realidad desde estas dos perspectivas divergentes. Dos miradas para lo que se le presenta como dos modos radicalmente divergentes del ser de lo real. Pero más que del ser, habría que empezar a hablar ya de proceder, de procesos, de movimientos más que de entes o cosas. Sustituyendo el ser por el movimiento, la cosa por el proceso, la metafísica debe refundarse. El tiempo debe renombrarse.

Por un lado estaría la materia pura, carente de vida, es decir, de motor interno, al modo del léxico aristotélico. Por otro lado, la vida como impulso que atraviesa la materia y la pone en movimiento en el tiempo, es decir, en la duración. Para cada modo de la realidad considerará que hay una facultad de conocimiento idónea: intelecto e intuición respectivamente. Idoneidad que examinará en la genealogía biológico-antropológica que construye en *La evolución creadora*.

En resumen, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* la duración es una experiencia psicológica, en *Materia y memoria* será una experiencia ontológica y en *La evolución creadora* alcanzará el ámbito biológico para postularse como experiencia cósmica.

### **2.3. Diferenciación vs dialéctica**

El descubrimiento de la duración es el descubrimiento de una estructura ontológica de la realidad. La duración encierra y desenvuelve la complejidad del mundo, de la vida y de la realidad: “es el medio de diferenciación real y se erige, para Bergson, en el único medio

---

<sup>246</sup> Deleuze, G., *El bergsonismo*. Traducción de Luis Ferrero Carracedo. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, pp. 48-49.

posible de existencia, en criterio de realidad y de conocimiento, en norma de acción y de existencia”<sup>247</sup>.

La duración siempre se presenta en tensión con los hábitos cotidianos del pensamiento y de la experiencia. Esta tensión por un lado con el intelecto, y con la materia en general, quizá parece plantear una concepción dualista de la ontología, sin embargo, se resolverá en sus siguientes obras como un monismo complejo de tensiones en constante enfrentamiento. Pero no se tratará ya de enfrentamientos bipolares/dicotómicos, sino simplemente de divergencias, múltiples divergencias que se enfrentan<sup>248</sup> unas a otras en cada situación. Será pues importante evitar toda síntesis de fuerzas y tendencias, se trata más bien de mantener el dinamismo que éstas si tienen sin reducirlo ni unificarlo en una sola dirección, reclamando al filósofo una atención permanente para distinguir los dos modos de la realidad en el mixto que se nos da la experiencia. Distinciones que nunca llegaron “al fondo” de cada tendencia, pero que si podrán, esforzándose, captan sus modos particulares.

La distinción entre los dos modos de las multiplicidades abre el camino para la diferenciación entre los dos modos de distinguir. Ahora podemos entender el alcance de esta nueva matización bergsoniana. Las multiplicidades heterogéneas al ser puestas como lo primero en ser percibido evitan que pensemos lo Uno como opuesto a lo múltiple. Nos evita entrar en el pensamiento dialéctico. Por un lado porque no se trata de ir de un opuesto al otro por vía de negación y síntesis, sino de poner de manifiesto la diferencias cualitativas que constituyen nuestras percepciones del cambio. Por otro lado, porque estas distinciones cualitativas se realizan en el plano de lo sumamente concreto, mientras que los movimientos dialécticos se realizan en un plano más abstracto donde se juega con generalizaciones, es decir, con multiplicidades homogéneas y símbolos.

En este sentido Bergson se suma a las actitudes desarrolladas por Marx, Nietzsche y Feuerbach entre otros, en contra de Hegel. Contra estas generalizaciones cada vez más abstractas Bergson habla de un conocimiento que tiene que tratar la realidad como el sastre al modelo para el que realiza un traje a medida. Así, a medida, deben de ser los conceptos, ya que las categorías son demasiado amplias como para expresar las particularidades de los movimientos que conocemos.

La consideración de la realidad como heterogeneidad pura, es decir, siempre nueva, nunca repetida, se opone a la diferencia por repetición que se establece en lo abstracto. Es uno de

---

<sup>247</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986, p. 27.

<sup>248</sup> La semántica de la lucha, la batalla, en enfrentamiento está muy presente en los textos de Bergson: las tendencias luchas, las imágenes rivalizan. Es así como expresa la dinámica general de la lucha por la vida.



los rasgos que exige una nueva lógica, ya que además, esta heterogeneidad no es susceptible de ser sintetizada en unidades más abstractas y generales que la simplifiquen. No son susceptibles de formar unidades generales porque para ello, como examinamos antes, es necesario uniformarlas, homogenizarlas, y en esta operación dejarían de ser lo que son, cambiarían de naturaleza. Lo cual establece un policentrismo, la ausencia de referencias privilegiadas que ayuden a establecer conjuntos homogéneos. Es el reino de la dispersión, de la singularidad, de la originalidad que nos introduce en los planteamientos en los que se mueve actualmente la posmodernidad, que habiendo eliminado el primado de la razón como referencia absoluta, se ve desposeída de una referencia privilegiada que reordene el mundo. Pero esta ausencia de orden, de criterio, no va a ser tal para Bergson, que en la *La evolución creadora* critica la concepción que opone el orden al desorden desplazando el problema a los intereses de la percepción.

Bergson no es un relativista ni un cínico, tampoco un moralista. Su filosofía se jugará en el rigor metodológico en una exigencia permanente de no mentirse a sí mismo, no dejarse llevar por las categorías del intelecto, ni por la espacialización a la que tiende el lenguaje y atenerse a la experiencia.

### **3. Pensar en duración**

En el capítulo tercero de su tesis doctoral, dedicado a la demostración de la existencia evidente de la libertad, asienta una teoría que se desarrollará en su concepción psicológica en el resto de su obra. Propone los siguientes argumentos.

En primer lugar entra de lleno en la revisión de las condiciones del ejercicio de la libertad para analizar los prejuicios y teorías que se consideran comúnmente válidas sobre la postulación de la existencia o inexistencia de la libertad. En segundo lugar, observa, que como con la cualidad y la cantidad, el tiempo y el espacio, es imposible derivarlas unas de otras, son irreductibles en ambos sentidos y lo mismo sucede con la necesidad y la libertad.

El planteamiento en el que se basan las discusiones sobre la existencia de la libertad lo desmontará aportando otra revisión de una noción crucial en la discusión; en este caso se tratará de la simplicidad.

Afirmará la existencia de la libertad en cuanto imprevisibilidad, como imposibilidad de anticipar los movimientos, que se sustraen a todo principio de causalidad, de inercia, de necesidad y de conservación de la energía. Toda acción será en principio un acto contingente y que sólo *a posteriori*, será explicable causalmente.

Examina entonces las posturas del dinamismo frente al mecanicismo como dos concepciones de la naturaleza que tienen ideas opuestas sobre las leyes que la rigen. El dinamismo “parte de la idea de la actividad voluntaria, suministrada por la conciencia y llega a la representación de la inercia vaciando poco a poco esa idea: concibe pues sin dificultad de un lado, una fuerza libre y, del otro, una materia gobernada por leyes”<sup>249</sup>, erige el hecho como realidad absoluta.

El mecanicismo “sigue la marcha inversa. Los materiales de los que opera la síntesis los supone regidos por leyes necesarias y, si bien llega a combinaciones cada vez más ricas (...) no sale del estrecho círculo de la necesidad en el que el primero se había encerrado”<sup>250</sup>. Erige la ley como realidad absoluta.

Pero, ¿por qué esta discrepancia? Porque cada uno toma la palabra simplicidad en un sentido. Es en base a la demostración de la mala comprensión de esta noción que Bergson dirimirá las diferencias entre ambas posturas y propondrá una salida que por un lado elimina el motivo de confrontación entre aquellos que niegan y afirman la libertad según se relacione la voluntad con las leyes físicas, y que por otro lado, plantea la existencia de la libertad como una cuestión que no es nada problemática, ya que si atendemos correctamente al flujo de nuestra vida interior, se nos presenta como una realidad inmediata, como una experiencia psicológica incuestionable.

Dinamismo y mecanicismo llegan a dos concepciones divergentes de la actividad humana según entiende cada una lo abstracto y lo concreto, lo simple y lo complejo. Sin embargo, *a posteriori*, ambas aducen argumentos y hechos, psicológicos y físicos, en contra de la existencia de la libertad.

El dinamismo toma lo simple como “todo principio cuyos efectos se puedan prever o incluso calcular”<sup>251</sup> y es también aquello que se considera más primitivo, más originario y constituyente. Esta noción de simplicidad se obtiene por generalización de una multitud de hechos: la inercia es más simple que la libertad, lo homogéneo más que lo heterogéneo, lo abstracto más que lo concreto. Pero el dinamismo pretende descubrir su filiación real. Toma la libertad como anterior a la inercia, ya que para explicar la inercia se requiere la libertad, pero la libertad se basta a sí misma, y ello porque “cada uno de nosotros tiene, en efecto, el sentimiento inmediato, real o ilusorio, de su libre espontaneidad, sin que la idea de inercia

---

<sup>249</sup> DI, p. 105/103.

<sup>250</sup> DI, p. 105/103.

<sup>251</sup> DI, p. 106/104.

entre para nada en esta representación”<sup>252</sup>.

La primera definición de la libertad como dato inmediato queda supeditada a que se demuestre su realidad. Las teorías deterministas intentarán demostrar que es una mera ilusión y que de hecho, la libertad no es más que eso, una ficción psicológica. Desde la psicofísica y desde la psicología se postula un determinismo *a posteriori* de la experiencia, al creer que se pueden explicar las acciones tanto por la determinación de las propiedades de la materia como por la determinación de nuestros estados psicológicos previos. Son dos demostraciones empíricas contra la existencia de la libertad, una es la del determinismo físico y la otra la del asociacionismo psicológico.

No se tratará en todo caso de refutar el mecanicismo desde las matemáticas sino empezando a aplicar el punto de vista de la duración, alejándose progresivamente del mecanicismo hacia el evolucionismo. Los ejemplos y argumentos que expone Bergson en el *Ensayo* a favor de la existencia de la libertad, le servirán en *La evolución creadora* para argumentar a favor de la libre creación de la duración del *elan vital* que atraviesa la materia y constituye a todos los seres vivos. Libertad que es la causa de la diversidad biológica y de la diversidad de acciones y creaciones humanas<sup>253</sup>.

El determinismo físico, para Bergson, una vez más, se reducirá en realidad al determinismo psicológico que luego es proyectado sobre la materia inerte. Una vez que haya reducido uno a otro, rechazará las posturas problemáticas del determinismo y del mecanicismo porque no pueden mantenerse frente al testimonio de una conciencia atenta que nos presenta el libre dinamismo interno como un hecho<sup>254</sup>. La crítica a las categorías del intelecto será nuevamente el vehículo por el que desarme las posturas deterministas y mecanicistas: una mala comprensión del psiquismo es la causa de tantos errores.

### 3.1. El problema de la libertad

El determinismo explica la psicología descomponiendo nuestro cuerpo y nuestro cerebro en las moléculas y átomos que lo componen. Reducen de esta manera la psique a un conjunto de movimientos atómicos. La posibilidad entonces de calcular cada acción pasada, presente y futura se asimila a la posibilidad de predecir la posición de una partícula en

---

<sup>252</sup> DI, p. 106/104.

<sup>253</sup> EC, p. 37/470: “De esta concepción mecanicista no pretendemos, sin duda, aportar una refutación matemática y definitiva. Pero la refutación que obtenemos de las consideraciones de la duración, y que es, a nuestro parecer, la única refutación posible, adquiere tanto más rigor y se hace tanto más probable cuanto más francamente nos coloquemos en la hipótesis evolucionista”. Por lo que la refutación del mecanicismo no se juega en el plano matemático sino en el de la observación biológica.

<sup>254</sup> DI, p. 129/123.

cualquier momento. Esta explicación, a su vez, está basada en la ley de la conservación de la fuerza.

Sin embargo, los recientes descubrimientos de la Física indicarían, según Bergson, que el átomo ya no es tal, sino que es el “residuo materializado de la explicación mecánica”<sup>255</sup> que ya ha sufrido innumerables correcciones, que a su vez ha sido descompuesto en partículas subatómicas y en última instancia en complejos energéticos. Y sin embargo, seguimos utilizándolo como imagen para hablar de la unidad de composición tanto de la materia como de la vida, de la realidad y de la conciencia.

Suponiendo la posibilidad de determinar los movimientos atómicos, todavía habría que probar que “a un estado cerebral dado le corresponde un estado psicológico determinado rigurosamente, y esta demostración aún está por hacerse”<sup>256</sup>. Aunque muchos filósofos lo hayan dado por sentado, no es rigurosamente por motivos físicos por los que se establece el paralelismo entre física, neurología y psicología. Leibniz lo atribuía a una armonía preestablecida, Spinoza establecía una correspondencia sin influencia, como dos lenguas paralelas independientes que desarrollan una misma verdad.

El determinismo, al reducir la aplicación del principio de la conservación del movimiento, de la fuerza y al añadirle el de la existencia de una energía potencial, no elimina su exactitud, sino que limita el campo y los sistemas donde su aplicación es explicativa: “tan sólo quedaría comprendido que los sistemas conservadores no son los únicos sistemas posibles”<sup>257</sup>, como se ha demostrado, la conciencia es un ejemplo de sistema que crece y que no responde al principio de conservación de la energía. La memoria es esa excepción que nos da la forma de otro tipo de sistemas que no responden a la misma lógica que intentamos desentrañar en la física.

La correspondencia parece indemostrable, y para ello Bergson aduce un argumento que ya ha utilizado en repetidas ocasiones: la irreductibilidad de un movimiento a una cosa y viceversa, ya que “en un movimiento se hallará la razón de otro movimiento, mas no la de un estado de conciencia: sólo la experiencia podrá establecer que este último acompaña al otro”<sup>258</sup>, es decir, *a posteriori*, como quien construye una narración de lo ocurrido seleccionando los momentos y actos más representativos.

---

<sup>255</sup> DI, p. 109/106.

<sup>256</sup> DI, p. 110/107. Enumera una buena cantidad de descubrimientos físicos que avalan este argumento. Al estudio de esta reducción y a su refutación dedicará su próximo ensayo, *Materia y memoria*, 1896.

<sup>257</sup> DI, p. 114/111.

<sup>258</sup> DI, p. 111/108.

La correspondencia solo se ha podido demostrar experimentalmente para un conjunto muy restringido de casos que se refieren fundamentalmente a movimientos automáticos, independientes de la voluntad. Pero según estos experimentos, si los generalizamos, no podríamos dar cuenta de la experiencia que nos hace pensar que deliberamos todas nuestras acciones, al modo en que experimentamos “la intervención brusca de la voluntad (...) como un golpe de Estado del que nuestra inteligencia tuviera el presentimiento y que legitima de antemano una deliberación regular”<sup>259</sup>.

Bergson no sólo rechazará esta visión mecanicista y determinista de la psique, sino que rechazará que incluso deliberemos entre posibilidades preexistentes. Propone un dibujo como representación de en qué no consiste un acto libre. Se trata de una línea sinuosa que en un punto x se divide en dos. El punto x representaría la toma de decisión entre dos caminos. Según se lea este esquema, se pondrán de manifiesto las diferentes posturas ante el problema o pseudoproblema de la libertad.

Para Bergson es una falacia, una ilusión pensar que nos debatimos entre dos opciones, ya que en realidad, o bien ya hemos tomado la decisión, o tenemos una multitud de opciones como posibles. “Defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer que preceda a la acción una especie de oscilación mecánica entre dos puntos X e Y (...) En efecto, no hay que olvidar que esta figura, verdadero desdoblamiento de nuestra actividad psíquica en el espacio, es puramente simbólica y, como tal, no podrá constituirse más que situándose en la hipótesis de una deliberación acabada y una resolución tomada. (...) En suma, esta figura no muestra la acción consumándose sino la acción consumada”<sup>260</sup>. Es sólo desde una perspectiva *a posteriori* de los hechos que somos capaces de relatar lo ocurrido, de lo contrario, estaríamos afirmando que somos capaces de prever todas las opciones posibles ante una situación, así como de determinar cuál de ellas y de qué manera se producirá, se elegirá y se desarrollará. Por tanto, la visión determinista se basa en principio en la confusión entre la interpretación que elaboramos *a posteriori* de las acciones, con la situación en la que la acción está discurriendo.

Concluye que el propio planteamiento está mal, las líneas del dibujo son “representaciones simbólicas y en realidad no hay dos tendencias, ni siquiera dos direcciones, sino un yo que vive y se desarrolla como efecto de sus dudas mismas, hasta que la acción libre se desprende de él a la manera de un fruto demasiado maduro. Pero esta concepción de la actividad voluntaria no satisface al sentido común porque, siendo éste

---

<sup>259</sup> DI, p. 119/115.

<sup>260</sup> DI, p. 134/128.

esencialmente mecanicista, ama las distinciones tajantes”<sup>261</sup> y toma su elaboración *a posteriori* como explicación del propio acto de elegir y de ejercer la libertad.

Ante la pregunta “¿por qué nos creemos libres? no se ve que esta cuestión viene a ser siempre esta otra ¿el tiempo es espacio?”<sup>262</sup>. Pensar que efectivamente deliberamos ante ciertas opciones determinables *a priori*, representables como puntos en el espacio que simbolizarían nuestros objetos de deseo o fines preferibles, “proponer semejante cuestión es admitir la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad”<sup>263</sup>. Confusión que es el propio origen de la problematización de la libertad.

La *flecha del tiempo* tiene una dirección y nunca vuelve sobre sus pasos, pero también es impredecible. No se trata de elegir caminos, ya que el camino sólo existe una vez realizada la acción. No preexisten ciertos caminos, “hay que buscar la libertad en un cierto matiz o cualidad de la acción misma, y no en una relación de ese acto con lo que no es o con lo que habría podido ser”<sup>264</sup>. De nada vale a efectos de afirmar la libertad que después de haber actuado sigamos imaginando qué opciones podríamos haber elegido. Esta consideración se produce después de haber realizado la acción, pero nuevamente, la tomamos como si fuera el modo en que actuamos *a cada paso* cuando en realidad no es sino el modo en que actuamos *después* de cada paso.

Contra la libertad, el determinismo psicológico postula una concepción asociacionista de la mente. Establece una causalidad necesaria entre los diferentes cambios de estados que se constatan en nuestra experiencia consciente y práctica. Para empezar toma los procesos como si fueran cosas separables y fácilmente determinables. Luego los ordena según le interese y según lo que tenga que explicar siguiendo el principio de causalidad como principio necesario por el cual se dan los hechos. Una vez verbalizado, pretendemos reconstruir la duración y la libertad con palabras, con intervalos de espacio. Y eso es lo que hace el asociacionismo: “Sólo aquellas ideas que menos nos pertenecen son adecuadamente expresables por palabras: sólo a esas, como veremos, se aplica la teoría asociacionista”<sup>265</sup>. Y mientras el asociacionismo se limite a describir este nivel, Bergson no opone resistencia, el problema es cuando pretende con este nivel explicativo dar cuenta de la totalidad de la vida psíquica. Si intenta dar cuenta, con estos mismos elementos, del plano dinámico en el que se

---

<sup>261</sup> DI, p. 132/126.

<sup>262</sup> DI, p. 136/129.

<sup>263</sup> DI, p. 135/128.

<sup>264</sup> DI, p. 137/130.

<sup>265</sup> DI, p. 111/99.

forman los procesos que se traducen en estados que luego se yuxtaponen, incurrirá en enormes dificultades. Su campo de explicación es la psicología del *yo superficial* pero no debe intentar explicar el *yo profundo* porque no posee las categorías e instrumentos que corresponden a este estudio. Se extralimitan los psicofísicos cuando, aceptando la ganancia que implica el trabajo constante de la memoria; ven tal ganancia como algo cuantificable: cuánto crece, cuánto dura, dónde están los recuerdos, se preguntan. Pero nuevamente estas preguntas están mal planteadas porque nada tiene que ver la memoria con cantidades. Los problemas de la personalidad, de la libertad y de la psicología se diluyen sustituyendo el *yo real profundo* por el *yo concreto superficial*. Esta disociación de la personalidad es una distinción útil para el plano analítico que traduce las dos tendencias de nuestra vida psicológica, una ocupada e interesada en su inserción en la realidad exterior y la otra capaz de dilatar la vida interior sin más interés o fin que su propia vivencia en sí.

La deliberación no es una oscilación mecánica entre opciones dadas, sino “un progreso dinámico en el que el yo y los motivos están en un continuo devenir, como auténticos seres vivos”<sup>266</sup>, es decir, ejercitando su vida, viviendo y creándose ellos y yo mismo. Este progreso es más como el desenvolvimiento de un organismo vivo, que no es lineal, que no es previsible, que involucra a todo el ser a la vez. Cada acto libre se desarrolla de la misma manera.

El acto libre para Bergson no se da por acumulación de condiciones, sino que su naturaleza es puramente cualitativa, heterogénea respecto a cualquier determinación *a priori* que se le quiera atribuir, y por lo tanto, imprevisible, es decir, indeterminable. En el acto de elegir, los actos que hacen participar a la libertad, se producen a trompicones torpes, no hay en ningún caso un itinerario mediano y analítico, por mucho que se delibere y se intenten considerar todas las variables. La decisión, el acto, el movimiento no están predelineados en ningún sitio, en ninguna cabeza omnisciente, en ningún Dios todopoderoso. No existen hasta que se realizan. Una conciencia superior, conociendo todos los antecedentes, ¿podría predecir con exactitud una decisión de alguien? La respuesta es simple, si la libertad existe y es creación constante, no, no se pueden predecir estas acciones; toda concepción de la previsibilidad de los fenómenos implica una concepción determinista. Afirmando así la existencia de la libertad que trasciende nuestra capacidad de predecir de nuestra propia conducta, de este modo Bergson nos lleva al terreno de lo inconsciente, la libertad parece ir más allá de la voluntad atravesándonos.

---

<sup>266</sup> DI, p. 137/130.

Ahora bien, “el porvenir del universo material, aunque contemporáneo del porvenir de un ser consciente, no tiene ninguna analogía con él”<sup>267</sup>. Son diferentes por su naturaleza, son inconmensurables. Por ello no es de extrañar que uno, en cuanto no es él mismo cambio y duración, sea predecible en cierto sentido; mientras que el otro ámbito de la realidad, sea impredecible.

### **3.2. Crítica al principio de causalidad**

Como ya hemos visto, el ámbito de la conciencia está fuera del ámbito de aplicación del principio de conservación de la energía, y ahora veremos que tampoco se rige por el principio de causalidad; en este caso, se puede decir que tal principio padece una incomprensible excepción<sup>268</sup>. Que una misma causa se puede dar dos veces de forma idéntica queda invalidado en una realidad entendida como heterogeneidad total. Mientras que los objetos exteriores no conservan la marca del tiempo transcurrido, “la duración es cosa real para la conciencia, que conserva la huella de ella, y no cabría aquí hablar de condiciones idénticas, porque el mismo momento no se presenta dos veces”<sup>269</sup>. Una vez más, la conciencia es creativa e irrepetible en cualquiera de sus aspectos, lo cual no permite, como quiere el asociacionismo, conocer en cada caso las condiciones de partida de una decisión, porque esas condiciones implican la totalidad de la experiencia del sujeto, la totalidad de su memoria y de las condiciones exteriores que le rodean. Y reunir toda esa información en un momento dado, parece imposible e incluso ininteligible. Sólo a la luz de la teoría de la memoria de Bergson se puede entender con qué rotundidad refuta el asociacionismo como fundamento del determinismo psicológico.

El determinismo reposa en la ilusión profunda y en el prejuicio tenaz de la universalidad del principio de causalidad; universalidad que Bergson ha desmontado. Si bien, pregunta Bergson a los deterministas, “el principio de causalidad resume sólo las sucesiones uniformes observadas en el pasado: ¿con qué derecho lo aplicáis entonces a esos hechos de conciencia profundos en que todavía no se han discernido sucesiones regulares, puesto que no se consigue preverlas? (...) Cuando los empiristas esgrimen el principio de causalidad contra la libertad humana, toman la palabra “causa” en una acepción nueva, que es, por otra parte, la del sentido común”<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> DI, p. 145/136.

<sup>268</sup> DI, p. 150/140.

<sup>269</sup> DI, p. 150/140.

<sup>270</sup> DI, p. 152/142.



En una conferencia de 1900 en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París, Bergson presentó una comunicación exponiendo el origen de este punto de vista del sentido común. La conferencia se tituló “Sobre los orígenes psicológicos de la ley de la causalidad”<sup>271</sup>; en ella arremete contra los empiristas y contra la versión kantiana. Les acusa de generalizar un hábito contraído a través de la repetida observación de ciertos fenómenos psíquicos, a un plano general, al de la explicación científica de la naturaleza. Su error estribaría, (y Bergson hace notar la paradoja) en haber intelectualizado en exceso una experiencia práctica.

Entonces Bergson realiza la misma operación que cuando quiere reexaminar una idea que considera convencional y mal planteada. Recurre al estudio de esa idea en nuestra vida interior. Ahí buscará el origen de la noción de causa y el punto de partida del proceso por el cual creamos la causalidad como una ley necesaria. Por un lado tenemos la conciencia inmediata de nuestro libre albedrío y por otro tenemos la experiencia de acciones y movimientos contingentes e indeterminados que en cierta medida relacionamos como causas y efectos. De esta relación obtenemos la idea de una causalidad que no sería determinada sino de una causalidad libre. Y sin embargo, cuando la extrapolamos al mundo exterior la transformamos en una causalidad determinista. Y Bergson se pregunta por qué.

Para el entendimiento la ley de causalidad que establece relaciones necesarias entre los fenómenos no es sino una forma particular de realizar las síntesis que realiza el espíritu<sup>272</sup>. Y si bien este tipo de generalizaciones y unificaciones son necesarias para que se dé el pensamiento, a lo que no nos habilita es a trasladar esas relaciones a la realidad física. De hecho, según la ciencia avanza nos obliga a rechazar tales ideas y leyes que el sentido común acepta.

La exigencia de la causalidad es un hábito de nuestro pensamiento para la vida cotidiana. Y como tal hábito, está activo continuamente; es por ello que nuestro entendimiento termina por postularlo como ley necesaria. Bergson cree que cada vez que establecemos esta relación entre dos hechos, nos acercamos a los hechos mismos poniéndonos como en medio, de modo que eliminamos la distancia que media entre el observador y lo observado. De este modo concluye que debe haber alguna otra razón por la que aplicamos con tanta convicción el principio de causalidad. Postula la siguiente tesis: “*La adquisición de nuestra creencia en*

---

<sup>271</sup> M/Ep, pp. 419-428/213-231.

<sup>272</sup> M/Ep, p. 422/215.

*la ley de la causalidad se identifica con la coordinación progresiva de nuestras impresiones visuales*”<sup>273</sup>.

Esta tesis se refiere a que el hábito de asociar y encadenar ciertos fenómenos con una relación de causa-efecto necesaria se basa en la experiencia primaria de la correspondencia entre la impresión visual y la impresión táctil. La prolongación entre estas dos impresiones a Bergson no le parece posible si no es a través de la creación de un primer hábito de carácter motriz, que es lo que antes ha llamado ‘ponerse en medio de los fenómenos’. De este modo, ante la provocación de una impresión visual, nuestro cuerpo se preparará ya para la impresión táctil mediante la activación del mecanismo creado a tal efecto. Estos hábitos sensorio-motores están a la base de toda la educación de nuestra sensibilidad. Bergson considera de la mayor importancia este hecho, ya que implica que el hábito de aplicar el principio de causalidad está construido sobre el entero mecanismo de aprendizaje del cuerpo. Todo el cuerpo participa, todo el cuerpo está involucrado, pensemos que el tacto no reside únicamente en las manos sino en la entera superficie del cuerpo, en la piel. Es a partir de estas experiencias que creemos que la impresión visual es la causa de nuestra impresión táctil, donde la reacción del cuerpo sería a su vez el efecto de la impresión táctil, en este caso, en tanto que causa etcétera, etcétera. Poco a poco toda experiencia visual, es decir, todos los objetos del mundo que impresionan a la vista, nos parecerá que se relacionan de la misma manera, instalando de este modo el principio como ley de la naturaleza. Es la repetición del mecanismo de respuesta ante situaciones similares, la creación del hábito lo que primero sentimos como necesario. Por lo tanto, todo aprendizaje sensorio-motor que cristalice en hábitos del cuerpo reforzará nuestra creencia en la causalidad. Se trata entonces de una creencia práctica, basada fundamentalmente en el sentido de la vista y por tanto, propia de los animales superiores, de los hombres, a los cuales corresponde reflexionar sobre esta relación. De ella saldrá la representación de la ley de causalidad que se extenderá del plano práctico del que deriva, al plano puro de la especulación, en este caso, a la ciencia. Es en este último movimiento donde reposan los errores de los empiristas y de sus adversarios, que al haber instalado la vida y la ciencia bajo una relación de necesidad han eliminado la vida de la ciencia.

Esta explicación del origen de la creencia en el principio de causalidad es nuevamente una bola de fuego contra Kant. Bergson explica que la distinción entre la forma y la materia del conocimiento, si bien establece una diferencia que puede ser de múltiples tipos y la cual

---

<sup>273</sup> M/Ep, p. 424/218. Cursiva del autor.

Bergson no debate en este momento, lo que si le parece un error es postular una diferencia cronológica entre una y otra. Es decir, no le parece que se pueda establecer que una es anterior a la otra, es decir, *a priori*, ya que como hemos visto, él lo explica como una formación conjunta de la forma y de la materia del conocimiento.

Por lo tanto, la causalidad psíquica y la causalidad física son diferentes e irreductibles una a otra. Al intentar aplicar la causalidad determinista al psiquismo, este principio se “entiende en el sentido de una preformación actual del porvenir en el seno del presente”<sup>274</sup>, es decir, que nos hace pensar que en el presente están inscritas las posibilidades del futuro. Y volvemos al dibujo de la línea que antes de dividirse imagina dos opciones determinadas como susceptibles de ser elegidas. La elección en este sentido, según se aproxime a su realización, formará una relación necesaria con la siguiente acción.

Y sin embargo no nos asombra que por un lado cada persona haga algo diferente según el día y la ocasión, porque el yo cambia, porque el yo dura. Pero las cosas, consideradas fuera de nuestra percepción, no nos parecen durar. La diferencia de naturaleza entre la física y la psique se acentúa cada vez más a los ojos de Bergson. Cuanto más se acentúe el principio de causalidad, más se acentúa la diferencia que separa a una serie psicológica de una física.

Bergson dialoga con la historia de la filosofía, en este caso se ocupa de las concepciones de Descartes y Leibniz, pero más allá de las respuestas que se han dado a lo largo de la historia, remite a la conciencia como instancia de dación de datos tan fiable y tan importante como la propia historia o la naturaleza: “La conciencia atestigua que la idea abstracta de fuerza es la del esfuerzo indeterminado, al del esfuerzo que aún no ha llegado al acto y en el que este acto todavía no existe más que en estado de idea. En otros términos: la concepción dinámica de la relación de causalidad atribuye a las cosas una duración totalmente análoga a la nuestra, sea de la naturaleza que sea esta duración”<sup>275</sup>. La conciencia inmediata no percibe nada estáticamente, su percepción es de movilidad pura y su constitución es la de una fuerza que avanza sin cesar en forma de movimientos y acciones que nada tienen que ver con el determinismo ni con la causalidad, porque es imprevisible e indeterminable.

Recapitula el autor: “En suma que, en la región de los hechos psicológicos profundos, no hay diferencia sensible entre prever, ver y obrar”<sup>276</sup>. Si concebimos las cosas durando de la misma manera que nosotros duramos<sup>277</sup>, estamos ya actuando, viendo y anticipando, en tanto

---

<sup>274</sup> DI, p. 150/140.

<sup>275</sup> DI, pp. 161/149-150.

<sup>276</sup> DI, p. 149/140.

<sup>277</sup> DI, p. 162/150.

que proyección del pasado hacia el futuro inmediato, en un mismo acto que es múltiple y sumamente complejo a la vez que absolutamente simple; el porvenir no existirá entonces en el presente más que en forma de idea, y el paso del presente al porvenir cobrará el aspecto de un esfuerzo que no siempre termina en la realización de la idea concebida porque no siempre se despliega en exterioridad.

Un avez más, se pueden tomar las cosas en dos aspectos diferentes, uno que halaga a nuestra imaginación y otra a nuestra representación racional matemática. Y en este caso, una mala comprensión de la noción de fuerza potencia la creencia en el principio de causalidad frente a lo que nos dice la conciencia inmediata: “La idea de fuerza, que excluye en realidad a la de determinación necesaria, ha construido el hábito, por así decirlo, de amalgamarse con la necesidad, precisamente como consecuencia del uso que se hace del principio de causalidad en la naturaleza. Por un lado no conocemos la fuerza sino por el testimonio de la conciencia”<sup>278</sup> pero también es verdad que la noción de causalidad necesaria tiene su origen en una respuesta sensorio-motora que evita esfuerzos a esta fuerza que nos atraviesa y que se nos presenta como duración de la conciencia.

Desarrollar la relación de la conciencia con su experiencia del movimiento en tanto que conciencia de su duración, introduce el tiempo en el mundo material, se constituye como tiempo y en el tiempo. Por ello, la conciencia de este tiempo soporta la noción de memoria que es a su vez la condición de posibilidad de la idea de futuro, y todo ello sin la libertad sería un absurdo completo. La preocupación radical puesta por la libertad es la del porvenir, ya que el pasado no se puede cambiar sino utilizándolo para crear constantemente el presente, ese es el papel de la memoria en cuanto pasado puro, de ahí la concepción evolucionista y creadora de los seres humanos, que no están sometidos a una causalidad determinista sino libre, creadora, indeterminada por concepto y por experiencia y volcada en el presente hacia el futuro.

### **3.3. Teoría de los dos yoes**

El descubrimiento de la duración se produce en la esfera de la propia experiencia interna, en el yo, pero pronto traspasa ampliamente el ámbito psicológico hasta el ontológico-biológico. Conciencia y vida se estructuran de forma análoga y por ello serán ámbitos privilegiados del pensamiento de Bergson, que, como afirma Izuzquiza, “precisamente

---

<sup>278</sup> DI, p. 162/151.

porque en ellos se manifiesta con particular fuerza inmediata la estructura heterogénea de la duración”<sup>279</sup>.

El descubrimiento de la duración en la vida interior exigirá perfilar qué entiende Bergson, a estas alturas, por vida interior. De esta manera tendremos ocasión de analizar su propuesta psicológica, que queda bosquejada en este *Ensayo* y que será expuesta fundamentalmente en *Materia y memoria* y puesta en juego en el contexto de la vida y de la existencia en general, en *La evolución creadora*.

Para Bergson la sustitución que “ha hecho precisamente abstracción de la diferencia fundamental que un examen atento nos revela entre el mundo exterior y el mundo interior: se ha identificado la duración verdadera con la duración aparente”<sup>280</sup> es el principio del ovillo que hay que desenredar porque es la base de la propuesta del determinismo físico, que se reduce al psicológico, ya que ambos presuponen un postulado psicológico erróneo: “reposan en una concepción inexacta de la multiplicidad de los estados de conciencia y sobre la duración. Así, a la luz de los principios desarrollados (...), veremos aparecer un yo cuya actividad no podría compararse con la de ninguna otra fuerza”<sup>281</sup> aunque haya sido reducido constantemente a un sumatorio de mecanismos, de acciones o de sensaciones.

Cualidad, heterogeneidad, sucesión, penetrabilidad y continuidad son los modos de aquello que percibimos inmediatamente. Por ello, tanto la duración como nuestra psique tendrán esta misma modalidad de existencia. Contra una concepción del tiempo como sumatorio de trayectorias, propondrá una concepción de la psique que no puede ser un sumatorio de estados ya que esos mismos estados son simplificaciones de las multiplicidades heterogéneas de procesos que se penetran y que conforman nuestra vida psíquica. La duración es pues un sentimiento de nuestra conciencia no reflexiva<sup>282</sup>.

Los errores comunes que cometemos al concebir el yo provienen de que “como nosotros no tenemos ninguna costumbre de observarnos directamente a nosotros mismos, sino que nos percibimos a través de formas tomadas del mundo exterior, acabamos por creer que la duración real, la duración vivida por la conciencia, es la misma que esa duración que escurre sobre los átomos inertes sin cambiar nada en ellos”<sup>283</sup>. Por ello tendemos a ver repeticiones en nuestras motivaciones de diferentes acciones y a concluir que una misma causa produce un mismo efecto en nosotros. Es decir, produce una visión mecanicista y determinista de

<sup>279</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986, p. 41.

<sup>280</sup> DI, p. 116/113.

<sup>281</sup> DI, p. 107/105.

<sup>282</sup> DI, p. 68/71.

<sup>283</sup> DI, p. 116/112.

nuestra vida interior a imagen y semejanza de cómo concebimos el movimiento de la materia, bajo los principios de la causalidad y de la necesidad que implican que nuestras acciones, en cuanto determinadas, pueden ser previstas y determinables *a priori*. Contra esta idea que anula la existencia de la libertad, Bergson promete demostrar que esta tesis es ininteligible porque la libertad es también un dato inmediato de la conciencia.

El exceso de atención al presente y al mundo exterior, sumado a la tendencia a representar simbólicamente en el espacio los estados de la conciencia, llevaron a Bergson a preguntarse si ello no modificaría las condiciones de la percepción interna, dando a los estados internos una forma nueva que sin embargo los datos inmediatos de la conciencia no corroboran. Sólo una intuición libremente volcada hacia la vida interior del hombre es capaz de presentárselos al intelecto. En el ámbito de la conciencia no contamos ni yuxtaponemos las sensaciones y sentimientos que vivimos; sólo el análisis *a posteriori* realiza tal operación en su intento de organizarlo analíticamente. En tanto que sólo la representación simbólica permite medir y considerar racionalmente lo que se pretende conocer, Bergson describe como un vicio del intelecto aplicar sus categorías allá donde no hay ni extensión, ni actos simples simbolizables en puntos en el espacio ni imágenes fijas. Cosificar los procesos internos será el reproche fundamental de Bergson a los excesos del intelecto que sobrepasa en este caso su ámbito de aplicación.

Si la duración *es la forma que toma la sucesión de nuestros estados internos cuando nuestro yo se deja vivir*, es lo contrario a esa preocupación por la acción y el análisis, que se obstina en separar los estados sin atender a su carácter puramente procesual. Encontramos entonces la actitud que imposibilita vivir la simultaneidad de los procesos internos y que los resuelve en yuxtaponibles y separables al proyectarlos en el espacio, implicando que se transforman en extensivos y cuantitativos mientras que por su propia naturaleza son inmateriales y exclusivamente cualitativos. El hecho de poder establecer un orden cualquiera, implica ya haber distinguido sus componentes y obviar su natural forma de darse, penetrándose y fundiéndose en constante cambio, que no se puede resolver en una suma o resta de intensidades, ya que cada pequeño cambio, venga de donde venga, sea del tipo que sea, reorganiza constantemente la totalidad de la vida interior. Y si aplicamos esta pretensión de orden a lo que por naturaleza es inextenso, no divisible sino simultáneo y durable, podremos concluir que la tendencia del intelecto a aplicarse sobre todo lo real modifica la forma que tenemos de vivir aquello que es puro movimiento y por lo tanto, no

categorizable al modo del intelecto, aunque el propio intelecto sea incapaz de aceptar que hay vivencias que no se pueden pensar a su modo, sino que sólo cabe vivirlas.

La vida interior que el hombre vive como un movimiento constante que no admite cortes ni episodios, requerirá del desarrollo de una filosofía del movimiento que resultará totalmente inútil para el estudio de la materia, tanto como las categorías que aplicamos a la materia son inútiles para el estudio del movimiento interior. Inutilidad categorial que con el desarrollo de la filosofía bergsoniana se convertirá en una posibilidad de enriquecimiento recíproco entre ciencia y filosofía.

Esta misma crítica aplicada al lenguaje, nos llevaría a limitar la capacidad representativa, que no consigue aplicarse a la mayoría de las experiencias internas que se caracterizan por ser únicas, concretas y personales, mientras que el lenguaje para cumplir con su papel de instrumento de comunicación, exige ya unos niveles de impersonalidad y de generalidad que en ningún caso se adaptarían a la interioridad en movimiento continuo que intentamos recuperar del discurso permanentista e inmovilista propio del exceso del intelecto y de su compulsión analítica<sup>284</sup>.

Lo que Bergson llama exteriorización, que sería el hacer extensible lo puramente intensivo, cree que es una tendencia que se propaga y que repercute hasta las profundidades de la conciencia, suponiendo una invasión gradual de la conciencia pura por parte de las categorías espaciales y cuantitativas. Nuestro autor cree necesario cierto cumplimiento de esta tendencia a la exteriorización: todo hombre tiene que desarrollar cierta parte de su yo de modo que se adapte a las exigencias del exterior, cree que si no atendemos a observar y a vivir esa otra forma, propia del espíritu, que consiste en intensidades y procesos puramente cualitativos, (algo que sucede espontáneamente en el sueño), reducimos y empobrecemos nuestra vida y “nos contentamos frecuentemente (...) con la sombra del yo, proyectada en el espacio homogéneo, con una conciencia atormentada por un insaciable deseo de distinguir, que sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo”<sup>285</sup>. Parece que hablara de la voluntad de verdad que se superpone a la voluntad de poder que abre el paso a la libertad.

La utilidad es la relación que nos une en sociedad y bajo la que solemos relacionarnos con el lo que nos rodea: “el yo así refractado y por eso mismo subdividido, se presenta

---

<sup>284</sup> Se puede sugerir cierto paralelismo con el pensamiento nietszcheano de la II Intempestiva, en la que denuncia la tendencia al análisis y clasificación de la vida, frente al que la vive. Espíritus viejos, doctos y legos, frente a espíritus jóvenes, creativos y plenos. En el caso de Bergson incluiría las dos tendencias en el interior de cada hombre. Cfr. capítulo V.

<sup>285</sup> DI, p. 95/94.

infinitamente mejor adaptado a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, aquella, la vida social, prefiere a este yo superficial, y pierde poco a poco de vista el yo fundamental”<sup>286</sup>.

En estas páginas plantea su teoría de los dos yoes, uno profundo e íntimo y otro superficial y social. El uno pura duración, el otro, mixto de espacio y duración. Ambos necesarios, pero también en un frágil equilibrio donde el yo superficial tiende a anular el yo profundo, reduciendo la vida a aquello simbolizable y comunicable según la exigencia y aceptación social empobreciendo nuestra vida psíquica. El mismo empobrecimiento que implica reducir la duración pura a tiempo homogéneo, base y pilar de toda la construcción superficial de nuestro yo. Empobrecimiento que no sólo afecta a nuestra vivencia sino a nuestra concepción de la posibilidad, es decir, de la libertad, que se ve sometida a los mismos errores y por ello es negada reduciendo uno de los aspectos nucleares que se desprende de la duración, que en su progreso continuo en tanto que acción creativa. El hecho de erigir un principio abstracto de la mecánica como ley universal no es el efecto de una necesidad física, sino de un error psicológico. Y más allá, un prejuicio metafísico el que permite aplicar las leyes de la física a la psicología: “el presunto determinismo físico se reduce, en el fondo, a un determinismo psicológico”<sup>287</sup>. Las confusiones entre las multiplicidades, entre las duraciones, las produce una misma forma de operar, que crea una cosmovisión empobrecida y mecánica frente al mundo de cambio, libertad y creatividades que nos empieza a mostrar Bergson.

La perspectiva asociacionista prolonga esta visión del yo, pero desde ella es difícil explicar causalmente todos nuestros actos unos por otros. “Pero, ha llegado el momento de preguntarse si el punto de vista mismo en que el asociacionismo se coloca no implica una concepción defectuosa del yo y de la multiplicidad de los estados de conciencia”<sup>288</sup>. El error, una vez más, consiste simplemente en haber tratado el psiquismo como una multiplicidad de multiplicidades homogéneas y distinguibles. Frente a ello, Bergson la caracterizará con todas las nociones que ha expuesto en su crítica a la parcialidad y al reduccionismo de las categorías del intelecto.

Entre la interpretación de la serie de movimientos que explica el asociacionista y el que propone Bergson yace la diferencia anteriormente explicada de la multiplicidad por yuxtaposición y por fusión o por penetración. La asociación por contigüidad de hechos

---

<sup>286</sup> DI, p. 96/94.

<sup>287</sup> DI, p 117/113.

<sup>288</sup> DI, p 119/115.



simples y superficiales, asimilados a las cosas del mundo material que se conservan en la superficie del yo, a lo que los asociacionistas se refieren, confunden los hechos con su explicación *a posteriori*.

El determinista no se resignará, y dirá que aunque no lo pueda prever, todo estado psicológico está determinado por sus antecedentes: “Esta argumentación consiste, en el fondo, en no entrar en el detalle de los hechos psicológicos concretos, por el miedo instintivo de encontrarse con fenómenos que desafíen toda representación simbólica y, por consiguiente, toda previsión”<sup>289</sup>. Actitud que forma parte de los miedos ancestrales cristalizados en las diferentes filosofías que niegan el cambio, el movimiento y la libertad.

Ahora bien, si sólo vemos el aspecto impersonal de estos estados, yuxtaponiéndolos, nunca lograremos obtener una cosa tal que el yo, sino aquello que consideramos sólo un fantasma del yo, su sombra proyectada en el espacio. Si por el contrario los tomamos en su vivacidad e individualidad, y en su profundidad de íntima conexión con la totalidad del alma, con la sola consideración de uno de estos estados, lograríamos captar la totalidad del alma.

Vemos como no sólo el intelecto tiene el predominio de nuestro pensamiento cotidiano, sino que nuestra vida en general está volcada en la acción, en la interacción con la materia del espacio, en la resolución de los problemas prácticos relativos a la subsistencia material y social. Vivimos cumpliendo exigencias y para todas ellas, el intelecto es infinitamente más funcional que la intuición. Por ello no nos debe extrañar que el pensamiento en el espacio haya invadido la conciencia, la duración y todo aquello que se ha encontrado en sus caminos. Es pues, una cierta estructura social construida para dar respuesta a la necesidad de sobrevivir, la que impide que dediquemos más tiempo y atención a la observación inmediata de nuestra vida interior así como que adoptemos la perspectiva de la duración para observar la naturaleza que nos rodea, las exigencias sociales y morales en las que vivimos etcétera.

El hecho de que estemos volcados en la necesidad de ocuparnos de la supervivencia no justifica que extrapolemos a todos los ámbitos de la vida, el *modus operandi* que aplicamos cuando nos relacionamos con el mundo material. Recuperar un ámbito y un tiempo para una vida no necesariamente útil será una de las motivaciones de nuestro autor.

Por ello, la propuesta de Bergson es en cierto sentido revolucionaria, porque no sólo se refiere a una crítica a la filosofía tradicional, sino al entero sistema de vida occidental.

---

<sup>289</sup> DI, p. 149/140.

### 3.4. La libertad

Hemos expuesto ya la teoría de los dos yoes de Bergson, el uno funcional a la vida práctica y el otro volcado en la contemplación estética y especulativa de su propia duración, de su vida interna. Bergson ha denunciado la tradicional dejadez en la que tenemos sumida esta contemplación, para la que en la mayoría del tiempo de nuestra vida no hay ‘tiempo’. La atención a la vida en cuanto ocupada en la supervivencia, volcada en la vida social ocupan la mayor parte de nuestra vida cotidiana. Es en este marco en el que Bergson describe los actos libres como excepcionales: hay momentos, muchos momentos cotidianos, como levantarme según suena el despertador, en que soy un autómatas consciente porque me es ventajoso serlo. Desempeñamos una gran cantidad de acciones de modo prácticamente automático, es decir, rutinario, repetitivo a lo largo de cada día. Creamos hábitos compuestos de pequeños automatismos que nos facilitan el trabajo y la vida diaria. Por ello, “los actos libres son raros, incluso por parte de aquellos que más costumbre tienen de observarse a sí mismos y de razonar sobre lo que hacen. Hemos mostrado que nos percibíamos las más de las veces por refracción a través del espacio, que nuestros estados de conciencia se solidifican en palabras y que nuestro yo concreto, nuestro yo vivo, se recubría de una corteza exterior de hechos psicológicos claramente dibujados, separados unos de otros y, en consecuencia, fijados”<sup>290</sup>. Y sin embargo, mantiene Bergson, somos libres.

La libertad no tiene un carácter absoluto como quieren los espiritualistas, ya que no se da un alma sin cuerpo ni una conciencia sin materia. La libertad admite grados. Por todas las malas comprensiones que viene examinando, el yo superficial tenderá a parasitar al profundo, a invadirlo produciendo una degradación de la vida humana: “Muchos viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad”<sup>291</sup>.

Bergson es realista y conoce la sociedad de su tiempo, afirma: “concederemos, por lo demás, al determinismo que a menudo abdicaremos de nuestra libertad en circunstancias más graves, y que, por inercia o flojera, dejamos que ese mismo proceso local se realice, cuando nuestra personalidad entera debería vibrar, por así decirlo”<sup>292</sup>. Es decir, cuando los automatismos se extienden más allá de la mera vida cotidiana, abdicamos de nuestra propia humanidad.

Por contraste, el alma cuando actúa libremente no actúa de forma local, sino exhibiendo la totalidad de su carácter y de su personalidad, de su potencia y de sus facultades. El acto libre

---

<sup>290</sup> DI, p. 126/120.

<sup>291</sup> DI, p. 125/120.

<sup>292</sup> DI, p. 127/121.

es un acto global del sujeto que lo involucra por entero en un movimiento, en una acción. Lo involucra y lo expresa: “es el alma entera de donde emana la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica a la que se vincula más tienda a identificarse con el yo fundamental”<sup>293</sup>, con el yo dinámico que se resiste a cualquier tipo de paralización, de estatización o de renuncia a su expresión global.

Cuando abdicamos de nuestra libertad rechazamos de nuestra conciencia los deseos y motivos que nos mueven por entero en cada momento, esos sentimientos, que nos modifican constantemente, “por una inexplicable repugnancia a querer, los hemos empujado a las profundidades oscuras de nuestro ser cada vez que emergían a la superficie”<sup>294</sup>. Mientras que cuando deliberamos sobre qué sentimiento-movimiento seguir, “en todos los momentos de la deliberación el yo se modifica y modifica también, en consecuencia, a los dos sentimientos que en él se debaten. Así se forma una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros y abocarán a un acto libre por una evolución natural”<sup>295</sup>. La clave está en tomar los fenómenos internos en cuanto que están en movimiento no como estados acabados que percibimos cuando las acciones ya no son en el presente. El presente es lo que se hace y no lo que es, que es ya siempre una elaboración *a posteriori* del intelecto. Desde el punto de vista del hacer la libertad es el desplegarse de esos fenómenos internos que se penetran mutuamente.

Concluye Bergson, la libertad “no se la define sino a condición de pedirle al espacio la representación adecuada del tiempo (...) Todo el determinismo será, pues, refutado por la experiencia, pero toda definición de la libertad dará razón al determinismo”<sup>296</sup>. Toda objetivación de la vida interna, ya sea la duración pura, el yo puro, la libertad o la pura cualidad, el movimiento, el cambio, lo puramente heterogéneo, ya sea a través de su verbalización o de su intelectualización supondrá la invasión del espacio en el tiempo. Todo intento de definición implicará una contaminación con graves implicaciones en nuestra comprensión de nuestra psicología y de la verdadera sustancia de la realidad.

Esta conclusión deja al lenguaje en muy mal lugar, y para un filósofo que ganó un Premio Nobel de Literatura en 1927 no deja de ser una condena y una provocación esta limitación del lenguaje. Una condena porque Bergson no se puede sustraer a las convenciones que lo componen si es que quiere comunicar sus experiencias y descubrimientos. Una provocación

---

<sup>293</sup> DI, p. 125/120.

<sup>294</sup> DI, p. 127/122.

<sup>295</sup> DI, p. 129/123.

<sup>296</sup> DI, p. 173/160.

porque en todos sus escritos y conferencias se empeñará en sacar el lenguaje de sus casillas, de sus categorías empobrecedoras e intentará estirarlo, desquiciarlo poéticamente, con grandes precauciones y mucha sensibilidad para intentar expresar lo inexpresable, para mostrarlo con ejemplos e imágenes cuando las palabras faltan.

En 1910 Bergson aporta una nueva caracterización negativa de su forma de entender la libertad siempre en relación al yo, desde el que es posible la experiencia psicológica: “El término libertad para mí tiene un sentido intermedio entre el que el hábito da a los términos libertad y libre arbitrio. Por un lado, yo creo que la libertad consiste en ser enteramente yo-mismo y actuar conforme a sí-mismo: esto sería, en cierta manera, la 'libertad moral' de los filósofos', la independencia de una persona de todo lo que le pasa. Pero eso no es todo, ya que la independencia que describo no siempre tiene un carácter moral”<sup>297</sup>. El ámbito de la ética en Bergson está en construcción en esta época y no se decidirá a publicar su concepción de una moral hasta su última obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de 1932.

### 3.5. Conciencia y duración

cuanto más nos habituamos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, tanto más nos sumergiremos en la duración real<sup>298</sup>

Hemos llegado a este punto y Bergson parece decirnos que lo extenso y lo inextenso no se tocan, lo cualitativo y lo cuantitativo son diferentes por naturaleza, y espacio y duración no tienen nada en común, entonces se pregunta ¿cómo volver a unir vida exterior e interior, la materia y la duración? La distinción entre *diferencias de derecho y de hecho* posibilitará establecer que la pura interioridad y la pura exterioridad, es decir, materia y espíritu, nunca se nos dan de forma pura, es decir, nunca tenemos experiencia absoluta de una de ellas, porque ya siempre vivimos, de hecho, en una mezcla de las dos, en la que nos es imposible prescindir, aunque sea momentáneamente de ninguna. La vida es la penetración de la duración en la materia, y por lo tanto, la vida presupone la interacción de ambas a la vez. La eliminación de una o de otra es, no sólo abismática, al modo nietzscheano, sino fanática al modo freudiano. Se necesita la tensión constante entre ambas para que las dos puedan darse. De lo contrario, si falta o Eros o Tánatos, o Apolo o Dionisos, se produce la muerte de ambos. La vida es tensión y para ello debe seguir la batalla eternamente. Si no, la extinción.

---

<sup>297</sup> Discusión en la Sociedad Francesa de Filosofía, 7 de julio de 1910, en Ep., pp. 387-388

<sup>298</sup> PM, p. 176/146.

De este modo critica y supera el punto de vista del sentido común, asumido y prolongado por las ciencias matemático-físicas y propone realizar una inversión. En vez de aceptar desde la psicología que percibimos las cosas a través de ciertas formas tomadas de nuestra constitución propia e innata, que dan pie a que la Física trate a las sensaciones como signos de realidad en vez de como la realidad misma, Bergson propone una inversión por la que toma los estados aparentes del yo como prefigurados en función de las formas exteriores al yo, es decir, de la materia inherte y postula el modo de darse del yo profundo como ajeno a este marco exterior en el que solemos pensar todo, tanto la materia como la psique.

Para explicar esta inversión describe tres pactos que realiza el hombre con la materia:

*Primer pacto:* Para Bergson las categorías del intelecto no son ni innatas ni formas propias de la materia sino que son el resultado de un acuerdo entre la materia y la duración por el cual se trasvasan recíprocamente algunas de sus propiedades. Nosotros le damos continuidad y sucesión a la materia y ella nos aporta una parte de sus determinaciones. Por lo que nuestra vida cotidiana se desarrolla entre mixtos de duración y materialidad, de tiempo y espacio.

Ahora bien, la psicología para estudiar el yo debería eliminar todos los rastros de esa exterioridad que contamina a la duración pura, que constituye la esencia de la vida psíquica. Si no lo hace trata la duración como espacio y al yo como un agregado de cosas en vez de como un desarrollo orgánico de procesos interpenetrados.

El yo se descubre así como una unidad procesual de multiplicidades heterogéneas, “en tanto que una cierta unidad se conserva a través de su multiplicidad, parecen determinarse unas a otras”<sup>299</sup> al modo de la causalidad libre, no determinista.

Del primer pacto se deduce el *segundo*, por el cual la cualidad pura y la pura cantidad, la conciencia y el espacio, las fuerzas y las cosas se ponen en relación mediante la contaminación recíproca gracias a la acción del intelecto. Ahora bien, que esta operación posibilite el pensamiento e incluso la comunicación, no implica que cualidad y cantidad se puedan deducir una de otra.

El *tercer pacto* es el que da como resultado la idea de tiempo mensurable que se produce por una endósmosis en la que el espacio aporta homogeneidad a la duración y la duración aporta sucesión al espacio.

Estos mixtos la ciencia los disocia en elementos distintos en provecho del espacio y de la exterioridad. Bergson se propone desarrollar la otra tendencia para que los pactos se vuelvan a equilibrar. Por ello investiga los fenómenos internos cuando están en vías de formación, ni

---

<sup>299</sup> DI, p. 168/156.

antes ni después, sino en plena acción, “en tanto que constituyendo, por su penetración mutua, el desarrollo continuo de una persona libre”<sup>300</sup>, el tiempo presente es el gerundio.

Para invertir la tendencia, basta con separar del yo la capa más superficial de hechos psíquicos que utiliza como reguladores. El sueño nos sitúa precisamente en estas condiciones, retarda las respuestas orgánicas, modifica la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores, dejamos de medir la duración para sentirla, de cantidad se convierte en cualidad; la apreciación matemática cede el sitio a un instinto confuso, capaz de grosos errores, como todos los instintos.

Es así como descubre en el yo profundo el campo de investigación idóneo para poner de manifiesto el modo de ser de la duración pura, “por una reflexión profunda, que nos hace captar nuestros estados internos como seres vivientes, siempre en vías de formación, como estados refractarios a toda medida, que se penetran unos a otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada en común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo”<sup>301</sup>.

Más allá de Kant, este descubrimiento es posible porque “apartamos los ojos de la sombra que nos sigue para volver a entrar en nosotros mismos”<sup>302</sup>. Dejamos de atender al mundo exterior para mirar hacia adentro, atentamente, cuando descubrimos un yo como causa libre, cuyas acciones, si las percibimos como libres “es porque la relación de esta acción con el estado del que salía no podría expresarse por una ley, siendo este estado psíquico único en su género y no debiendo ya reproducirse jamás”<sup>303</sup>.

¿Pero, es pensable verdaderamente la duración? Pensar en la duración requiere elaborar nuevas categorías ya que los instrumentos de análisis tradicionales se han demostrado inoperantes e ineficaces para la aprehensión de cualquier aspecto de la duración así como de la duración misma. La creación de un método que sea capaz de enfrentar la duración será paralela a una labor de desenmascaramiento de todas las sustituciones simbólicas que se hacen de la duración. Crítica y creación van una vez más de la mano en el pensamiento de Bergson.

Quiere llegar a la duración desde dentro y desde los ámbitos donde ella domina, evitando todo el bagaje conceptual estatizante, pero es un proceso hacia los límites ya que tampoco puede prescindir del análisis y del lenguaje intelectualizado que es el único del que disponemos para hablar en general. De hecho, cada tanto deberá pararse a analizar, a

---

<sup>300</sup> DI, p. 172/159.

<sup>301</sup> DI, p. 174/160.

<sup>302</sup> DI, p. 174/161.

<sup>303</sup> DI, p. 179/165.

estructurar. Vivirá cada una de estas detenciones provocadas por el análisis intelectual como una necesaria condena.

Ya ha establecido qué es existir para los seres con conciencia, y ha determinado que los hombres tienen conciencia, pero ahora se preguntará ¿vale esta definición psicológica para toda psicología? ¿vale esta definición de vida humana para toda definición de vida? ¿Es toda vida conciencia y duración?.

En cuanto conciencia humana, no sólo se da en cada conciencia siendo ella misma, sino que es conciencia universal. Más que identificarse con el tiempo real, al cual más bien compone, es conciencia universal, verdadero constituyente ontológico de todo lo que existe en cuanto que participa del movimiento universal: la duración real muerde las cosas y deja en ellas la señal de sus dientes. Por lo que la duración psicológica no sería sino un caso particular, una apertura a la duración ontológica. La duración pura es abismática y más cuando se la intenta captar mediante la inteligencia que es pensamiento de lo estático. El desarrollo riguroso y preciso del pensamiento de la duración a través de la intuición y su fundamentación psicológica y biológica, centrarán los dos ensayos más lúcidos y audaces de Bergson: *Materia y memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907). Veamos por qué.

### **3.6. Análisis de los problemas filosóficos**

Bergson a lo largo de su hacer filosófico siguió puliendo sus argumentos contra el determinismo. Repasaremos ahora la distinción de las dos nociones de posibilidad en las que se explaya en un ensayo titulado “Lo posible y lo real”<sup>304</sup>. En este caso une toda su crítica a la metafísica con el problema de la realidad vinculados al mal empleo del intelecto.

No haber comprendido que la realidad es novedad, es creación, es duración, movimiento, es para Bergson el origen de una metafísica enredada en sí misma, enjaulada en los mismos problemas sin solución de continuidad.

En este artículo Bergson presenta una síntesis de su crítica a la metafísica expuesta de forma dispersa en casi todos sus textos y eminentemente en *La evolución creadora* (1907).

El error radical es el que ya ha expuesto en sus tesis doctorales: “El espacio concreto ha sido extraído de las cosas. Ellas no están en él, es él el que está en ellas. Solamente cuando

---

<sup>304</sup> La distinción entre dos acepciones del término *posibilidad* se encuentra en el ensayo *Lo posible y lo real* de 1920, ampliado en 1930 y publicado nuevamente en *El pensamiento y lo moviente* de 1934 así como en la primera *Introducción* que Bergson escribió para este volumen de artículos y conferencias. Cfr. *Introducción I*, en PM, pp. 13-14/20-21.

nuestro pensamiento razona sobre la realidad, hace del espacio un receptáculo (...) se imagina que la realidad colma no se qué espacio vacío absoluto”<sup>305</sup>.

Así los dos errores que comete la filosofía son: 1) Desconocer que la realidad es un movimiento creador y 2) Pensar en el espacio yendo de lo vacío a lo lleno

El primer error induce a plantear mal las cuestiones mientras que el segundo lleva a construir de forma problemática cuestiones que no lo son, estando el segundo tipo de errores ya implicado en el primero.

Los pseudoproblemas, afirma el autor, han engendrado las *teorías del ser* y las *teorías del conocimiento* como “problemas angustiosos de la metafísica”<sup>306</sup>.

Las *teorías del ser* derivan de preguntarse sobre *por qué hay ser*. Independientemente de lo que se considere el ser, esta pregunta deriva indefectiblemente en el postulado de una *causa trascendente*. De esta manera se produce una causalidad que remite de una causa a otra y que solo se detiene ante el vértigo que produce la insolubilidad del problema. ¿Cómo sale Bergson de este planteamiento? Negando que sea pertinente. Aduce el error al razonamiento que sustenta esta pregunta: hay que imaginarse la nada como anterior al ser para hacerlo emerger. Disecciona el significado y el uso de la palabra *nada*, como ya hiciera en *La evolución creadora* y restringe esta palabra a una dimensión puramente humana, fuera de la cual es un no-sentido: “'Nada' designa la ausencia de lo que buscamos, de lo que deseamos, de lo que esperamos”<sup>307</sup>, de forma que cuando nos referimos a la nada nos referimos a algo que no está, siendo pues la negación de 'algo', no una ausencia absoluta. La idea de nada es la de una supresión que es un aspecto de la sustitución. Así al preguntarnos *por qué el ser y no la nada*, no estamos sino sustituyendo un término presente por otro pasado, es la idea de una imaginación que vive en un mundo lleno habituado a pasar de un parte a otra y que se imagina la supresión de una parte como generalizable. Es pues una operación intelectual que presupone la presencia y que se figura una ausencia parcial aplicada al todo que se nos presenta como otra forma de orden. La negación del todo es el todo y su negación: presencia y lógica.

Los problemas del conocimiento se remiten a una operación similar: este problema “se ha convertido en los modernos en el problema del conocimiento después de haber sido entre los antiguos el problema del ser”<sup>308</sup>. Se plantean en torno a la noción de desorden que para

---

<sup>305</sup> PM, p. 105/92.

<sup>306</sup> PM, p. 105/92.

<sup>307</sup> PM, p. 106/92.

<sup>308</sup> PM, p. 108/94.



Bergson no es más que “el orden que no buscamos”<sup>309</sup> por lo que juzgamos como desordenado lo que no se ajusta al orden que nos representamos. Pero en vez de una carencia de orden lo que nos encontramos son dos formas diferentes de orden.

La *nada* y el *orden* se basan en la creencia de que “hay *menos* en la idea de vacío que en la de lleno”<sup>310</sup>, cuando en realidad lo que hay de más es de contenido intelectual. De forma que por extrapolación se considera que hay *menos* en lo posible que en lo real poniendo la posibilidad como anterior a la realidad. Sin embargo para Bergson es claramente al contrario.

Contra la concepción del sentido común impregnado por una metafísica inconsciente determinista, para Bergson lo posible está contenido en el pasado, pero no en el futuro. De forma que si concebimos lo posible como anterior a lo real, estamos afirmando que la realidad está predeterminada en los antecedentes del presente, negando de esta forma que haya novedad posible, creación y libertad.

La idea de que lo posible se transforma en real como por una adición de antecedentes está basada en una confusión entre dos nociones del término *posibilidad*. Una nueva distinción nos lleva de una metafísica inconsciente a la disolución de un problema.

Bergson distingue dos acepciones. Por un lado hay un uso negativo de forma que “se llama posible a lo que no es imposible”<sup>311</sup> en el sentido de que no existe obstáculo insuperable para su realización. Pero subrepticamente se pasa de este sentido a uno positivo que “se figura que toda cosa que se produce habría podido ser percibida de antemano por algún espíritu suficientemente informado”<sup>312</sup> de forma que se afirma la “preexistencia en forma de idea”<sup>313</sup>.

Volviendo al dibujo de una línea sinuosa que en un punto x se divide en dos, aplicado al problema de la posibilidad, si consideramos que los trayectos de la línea preexisten a la toma de decisión, estamos afirmando que se elige entre opciones preexistentes. Estamos reduciendo la elección a opciones dadas de antemano negando que las acciones sean producto de la libertad -y exclama el autor: “¡Como si la posibilidad no hubiera sido creada por la libertad misma!”<sup>314</sup>-. Así Bergson insistirá en que hay más en la posibilidad que en la realidad. De hecho, cuando esperamos algo, cuando tenemos una ilusión es mucho más rica

---

<sup>309</sup> PM, p. 108/94.

<sup>310</sup> PM, p. 109/94-95. Cursivas del autor.

<sup>311</sup> PM, p. 109/97.

<sup>312</sup> PM, p. 13/20.

<sup>313</sup> PM, p. 112/97.

<sup>314</sup> PM, p. 115/99.

y compleja la esperanza que los hechos una vez sucedidos. Ahí sitúa nuestro autor una sensación recurrente de desilusión tras realizar ciertas acciones esperadas y prefiguradas mil veces en la imaginación. Porque las posibilidades son infinitas y la imaginación alcanza a una multitud de ellas, mientras que la realidad es la realización de *una* que no es ninguna de las pensadas y que excluye a todas las esperadas.

La ilusión de que las posibilidades preexisten responde a una proyección en el futuro de una operación que el intelecto realiza frenéticamente con el pasado. Cuando la inteligencia se dirige al pasado busca en los antecedentes las causas del presente. Recorta aquí y allá diferentes acontecimientos, elige unos y desecha otros, los ordena de una manera y de otra y cree así reconstruir el movimiento que nos ha traído hasta el presente. Esta atención retrospectiva es producto de la persistencia de la ilusión del principio de causalidad, pero no es más que una ilusión que comparten filósofos e historiadores que creen poder explicar la creación de la vida recortándola en sus momentos privilegiados y haciendo una narración con los retazos. Seleccionamos del pasado lo que nos interesa en función del presente juzgando que la realidad es un sumatorio de acontecimientos encadenados inexorablemente. Esta operación intelectual nos incita a pensar que podemos explicar los hechos pasados, pero la práctica nos dice que a partir de *x* antecedentes podemos explicar unos hechos y sus opuestos. Bergson critica así la labor de los historiadores que utilizan esta forma de narrar para crear la ilusión de que conocemos como sucedieron las cosas, cómo se crearon las obras de la literatura, cómo vivieron nuestros ancestros etcétera. Cuando en realidad estas construcciones lejos de hacer ciencia del pasado solo demuestran la capacidad creadora del presente.

Pero al transportar esta ilusión de explicación del pasado al futuro se proyecta también la ilusión de causalidad dotando de predictibilidad al hacer humano y a la evolución de la vida, siendo en ambos casos un absurdo en tanto que se demuestra una y otra vez su imposibilidad al chocar con la libertad.

Para Bergson lo posible y lo real se crean simultáneamente en el acto de la creación, y en todo caso, “lo posible es el efecto combinado de la realidad una vez aparecida y de un dispositivo que la rechaza hacia atrás”<sup>315</sup>, un dispositivo intelectual que se obstina en negar el movimiento y la evolución. Por ello Bergson insiste tantas veces sobre las mismas ilusiones y nos incita a corregir nuestro punto de vista para tomar la realidad como creación: “Volvamos a colocar lo posible en su lugar: la evolución viene a ser cosa muy distinta de la

---

<sup>315</sup> PM, p. 112/96.

realización de un programa; las puertas del futuro se abren de par en par; un campo ilimitado se ofrece a la libertad”<sup>316</sup>.

Remontando el hábito de aislar el presente del pasado, de fragmentarlo y tratarlo como un puzzle, comenzaremos a pensar *sub especie durationis*.

---

<sup>316</sup> PM, p. 114/99.

## CAPÍTULO QUINTO. PERCEPCIÓN Y MEMORIA

### 1. La escritura de *Materia y memoria*

*Materia y memoria* apareció inicialmente en tres artículos<sup>317</sup> que se publicaron a lo largo de 1896 en diversas revistas especializadas. Tras algunas modificaciones y la incorporación de dos capítulos inéditos quedó conformada la obra ya con carácter unitario<sup>318</sup>. A pesar de las muchas ediciones y traducciones que se realizaron, el ensayo no sufrió más modificaciones. Sólo se puede añadir que en 1909 Bergson revisó la traducción inglesa y escribió un prólogo para ella que luego que se publicaría en la 7ª edición francesa en 1910, quedando como el prólogo definitivo. En este texto Bergson explica que su teoría sobre la memoria y la refutación de la localización de los recuerdos en el cerebro fue ampliamente criticada en el momento de la publicación del libro y que sin embargo, unos catorce años después ya no parece tan extraña. Es quizá con el desarrollo del psicoanálisis y de la psicología de estos años que se ha vuelto más habitual hablar de conceptos como atención a la vida o del inconsciente; pero es sobre todo de su noción de imagen la que se ha vuelto más habitual. Y sin duda el desarrollo de la fotografía y el cine debieron hacer más accesible este tipo de reflexiones tanto a los especialistas como al público en general que acudía a las conferencias y lecciones de Bergson.

La unidad de la obra se puede discutir por su estructura poco ortodoxa. Pero una lectura atenta descubre como un bucle, donde las descripciones van alcanzando sus objetos a imagen y semejanza del cono invertido que explica la dinámica de la memoria. Va hacia delante y hacia atrás, resume, adelanta, se defiende, ataca. Comienza por romper los planteamientos clásicos de la psicología de la percepción y de las teorías del conocimiento y

---

<sup>317</sup> Tenemos noticias de estos antecedentes por un estudio crítico sobre las diferencias entre la presentación de los artículos y su elaboración final en la obra *Materia y memoria* realizado por André Robinet y publicado en la Revista de *Les études philosophiques*, 1966, pp. 375-388. Un extracto de este estudio se puede encontrar en la nueva edición de *Matière et mémoire*, PUF, 2008, Lectures, pp. 476-490. Los títulos de los artículos son los siguientes: "Perception et matière" publicado en la *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, pp. 380-399 que anticipa parte del capítulo IV; en dos partes y bajo el título "Mémoire et reconnaissance" publicó en la *Revue philosophique*, t. XLI, en marzo 1896, pp. 225-248 y en la edición de abril pp. 380-399, los materiales que conformarán el capítulo II. Robinet señala que el primer artículo apenas sufrió modificaciones respecto al Capítulo IV. En cambio en el capítulo II Bergson incorpora novedades en relación al uso del término 'imagen' que en los artículos se utilizaba como sinónimo de objeto mental y en la redacción final del libro se transforma en un vocabulario más específico donde diferencia entre 'representación', 'imagen-recuerdo', 'idea', 'imagen-percepción' etcétera. En cuanto a la estructura los artículos constaban de cuatro partes que finalmente se quedaron en tres, uniéndose la II y la III en una misma sección.

<sup>318</sup> Unidad de la obra que no está exenta de discusión. Para un estudio de los problemas que tuvo la obra en su primera recepción tras su publicación en 1896, Worms, F., *Présentation*, Cfr. *Matière et momoire*, PUF, Paris, 2008, pp. 5-14.

termina por proponer una nueva forma de entender la materia, el inconsciente y nuestra vida psicológica cotidiana.

En una conversación en 1921<sup>319</sup> con Jacques Chevalier le confía que está trabajando simultáneamente, pero con muchas penurias por sus problemas de salud, sobre un libro en relación a la teoría de la relatividad y otro sobre la moral. Pero expresa un temor a adelantarse en la publicación, tal como le sucedió con *Materia y memoria*. Recuerda que el que terminó siendo el capítulo II era el capítulo I en su plan de la obra, por lo que retrospectivamente sugiere que la lectura se haga siguiendo el orden de este modo: primero el Prólogo a la séptima edición, luego la conferencia “El cuerpo y el alma”<sup>320</sup> y luego el capítulo II. Si bien el ensayo se subtitula “Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu” es tanto un análisis psicológico como metafísico, aportando una ontología a partir de la observación psicológica del proceso de la percepción y el funcionamiento de la memoria.

Antes de escribir los artículos y el libro Bergson se documentó ampliamente. Desde la publicación de su tesis doctoral en 1889 hasta 1896, median siete años en los que Bergson se dedicó a ampliar y profundizar su conocimiento sobre la nueva psicología. En las conversaciones con Chevalier en una ocasión Bergson relata como fue su examen de cátedra. Le tocó un tema de psicología, lo cual le disgustó hasta el punto que lo presentó mal y quedó en segundo lugar. Se refiere a la psicología de su época con cierto odio, porque la consideraba “una especie de mecánica del espíritu que se presentaba entonces con el nombre de psicología y que constituía su negación (...) me veía empujado a combatir la psicología de mi tiempo”<sup>321</sup>. Durante la redacción del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, recuerda poco antes de morir, que a veces dejaba la tesis de lado y se ponía a estudiar las inmensas implicaciones que intuía en la libertad, “hecho espiritual que iba contra todo lo que la ciencia parecía enseñar. Para comprender esto hay que colocarse en el estado del alma de la época: dominaba entonces la religión de la ciencia, y había cosas que no estaba permitido afirmar si realmente no habían sido confirmadas por la ciencia tal como

---

<sup>319</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 66.

<sup>320</sup> Conferencia pronunciada en *Foi et vie* el 28 de abril de 1912 que luego fue publicada en *Le materialisme actuel*, Bibliothèque de Philosophie scientifique bajo la dirección de Gustave Le Bon en la editorial Flammarion Ed. Posteriormente ocupó el capítulo II del libro recopilatorio *La energía espiritual*, 1922, pp. 29-60/41-68.

<sup>321</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 362.

se la concebía, mezclada, sin saberlo, con hipótesis metafísicas”<sup>322</sup>.

Así que ya en los años preparatorios del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* había entrado en este terreno de la psicología desde una perspectiva que no era la prodimante en los ambientes especializados. Al argumentar la no problematización de la existencia de la libertad, asegurando que al ser un dato inmediato de la conciencia más que demostrar que existe, se trataría de aclarar por qué renunciamos a ella tan frecuentemente. Al hilo de esta pregunta, surge otra que atraviesa *Materia y memoria*: se trata de justificar que poseemos una memoria total de nuestra experiencia y un conocimiento efectivo de la realidad en cuanto material, pero ese deja de ser el problema principal que se traslada. Bergson postula una teoría de la percepción que demuestra que percibimos mucho más de lo que creemos, el problema no está, pues, en decir qué es lo que conocemos, la pregunta no por el *qué es* sino por *qué conocemos eso*, es decir, explicar cómo y por qué seleccionamos cierta información de la percepción y cierta de la memoria, es decir, cómo y por qué seleccionamos, y no tanto, qué sea lo que es<sup>323</sup>. Nuevamente la pregunta se dirige a explicar una limitación, primero respecto a la libertad, ahora respecto al conocimiento y la experiencia del mundo y de nuestra vida psicológica.

El giro bergsoniano puede ser un nuevo giro copernicano ya que no se plantea qué sea la totalidad de la realidad a partir del conocimiento parcial de un ser individual, sino que más bien se trata de indagar cómo y por qué ese individuo percibe lo que percibe de entre la totalidad en la que está inserto en tanto que ser vivo en el universo.

Deleuze<sup>324</sup> nos presenta a Bergson como el Edipo que resuelve el enigma de la esfinge que tiene acorralada a la psicología clásica y abre la puerta a la psicología contemporánea. Bergson dirá que él solo abrió una puerta que estaba abierta pero que nadie se atrevía a traspasar<sup>325</sup>.

Contextualizando el texto en el pensamiento de la psicofísica estaremos en disposición de entender por qué Bergson lleva el problema de la relación entre espíritu y cuerpo al terreno de la memoria y por qué prefiere polemizar con sus contemporáneos psicólogos en vez de con la tradición filosófica que hasta entonces se había encargado de semejantes cuestiones.

<sup>322</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 362.

<sup>323</sup> La pregunta por el “qué” la resuelve con una postura fundamentalmente realista en la que identifica objeto con imagen en su teoría de la percepción. Aunque según sus propias palabras, se trataría de algo menos de lo que el realista llama realidad y de algo más de lo que el idealista pone en el pensamiento.

<sup>324</sup> Cfr. Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009.

<sup>325</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 191 y ss.

## 2. Breve contexto histórico de la psicología novecentista

Hasta el siglo XIX no se puede hablar de una psicología como disciplina de estudio independiente, sino que está siempre entrelazada, cuando no supeditada, a la propia antropología y a la teoría del conocimiento. Desde el planteamiento cartesiano del dualismo ontológico y antropológico, los pensadores posteriores oscilaron entre teorías mecanicistas u organicistas, innatistas o empiristas, y como no, entre el dualismo y el monismo. Esta variedad de posturas sin embargo no deja de ser un abanico de fantasías filosóficas incapaces de pasar al plano científico de la verificación empírica. La imposibilidad de observar el espíritu, el alma o la psique más allá de sus producciones, ha prolongado la especulación y la creación de metáforas hasta el mismísimo siglo XXI. No por ello se deben minusvalorar los diferentes intentos que históricamente han hecho avanzar la neurofisiología por un lado y la psicología por otro, si bien hay que situar sus conceptos, sus observaciones y sus teorías en el estricto límite de sus disciplinas, evitando que a partir de sus observaciones se planteen presupuestos metafísicos.

A mediados del s. XIX en Francia, Alemania y EEUU surgen los primeros laboratorios de psicología. William James en Harvard, Wilhem Wundt en Leipzig y el *Manual de psicología* de W.F. Walkman publicado en 1856 completan el cuadro del nuevo enfoque al que se sometió la psique y que produjo un ambiente eufórico en el que se multiplicaron los investigadores, las publicaciones, las revistas especializadas y las cátedras universitarias desde Alemania a los EEUU.

Si al abrir una historia de la psicología encontramos la imagen de un relieve con el retrato de perfil de un hombre y el nombre de Wilhem Wundt, estamos observando la importancia de la psicología preparatoria que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX. Si bien en terminología de la época se trataba de una “nueva psicología”, esta distinción venía a diferenciar la disciplina del momento de la anterior, mediante el método y las preguntas que dirigían sus investigaciones y sobre todo, sus experimentos. Deudora de la filosofía como planteamiento, no será hasta más adelante cuando la psicología adopte un rango independiente de la madre de los saberes. Y desde luego, sin el trabajo especulativo y conceptual de este periodo, nunca hubieran acontecido “La interpretación de los sueños” de Sigmund Freud, ni el conductismo ni la Gestalt<sup>326</sup>.

<sup>326</sup> Cfr. Heidbreder, E., *Psicología del siglo XX*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964, encontramos una clasificación de la psicología en la que enmarca dentro de la categoría precientífica la historia de las concepciones psicológicas desde Thales de Mileto hasta Volkamnn; los comienzos de la psicología comprenderían los trabajos desde Wundt hasta Berheim y Liébeult de finales del siglo XIX. Recién con el estructuralismo de Titchener, la pragmática de William James y el funcionalismo de Dewey, Angell y H. Carr daría comienzo su concepción de la psicología como ciencia independiente.

El hecho que nos interesa estudiar es la inserción de la obra de *Materia y memoria* en su época. Si bien esta obra parece una obra sobre psicología, en la que *a priori*, podemos pensar que el autor aplica su concepto de duración a la dimensión psicológica sacando las implicaciones metafísicas y epistemológicas y sobre todo, afirmando la existencia de la libertad y demostrando su intervención en el proceso de conocimiento, este es quizá un juicio parcial y por tanto, apresurado. Sólo observando *Materia y memoria* a la luz de sus obras posteriores podemos atisbar el alcance que tiene su interpretación de la psique en términos de duración (física y psicológica) y conciencia (no solo en el sentido psicológico sino biológico). De este modo, más que ver la aplicación de un concepto a una cierta área de especulación, habrá que buscar el por qué el autor eligió examinar el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo, poniendo a dialogar a la filosofía y a la psicología (recientemente independizada) en un juego que sin embargo no tiene lugar en el campo de la filosofía sino en el de la psicología<sup>327</sup>; la pregunta será entonces por qué Bergson enmarca el problema desde la psicología cuando lo que se trata de dirimir es la diferencia o no, entre materia y espíritu, problema clásico de la filosofía que le podía haber aportado ventaja al ser el proveedor de los conceptos y categorías mediante las que tradicionalmente se había tratado el problema. Y sin embargo, las implicaciones ontológicas, antropológicas, biológicas y físicas del problema que aquí trata, no nos deben dejar indiferentes ante la elección de la perspectiva psicológica como lugar desde el que argumentar su punto de vista y su forma de pensar; no podemos pensar que haya sido una elección fácil o inocente.

En los albores de la psicología experimental encontramos los primeros estudios sobre el sistema nervioso que ayudaron a crear las categorías, metáforas, imágenes y concepciones propios de una nueva psicología y una nueva concepción sobre el alma, la mente y su relación con el cuerpo. Cada pequeño descubrimiento fue dislocando las viejas ideas sobre el funcionamiento y la composición del cerebro provocando una catarata de nuevas preguntas y respuestas tentativas.

Por ejemplo, cuando Helmholtz (1821-1894), basándose en los experimentos de Du Bois, concibió la posibilidad de aislar y medir los impulsos nerviosos porque se los imaginó finitos y medibles, abrió el camino para sacar el sistema nervioso del ámbito de la mística

---

<sup>327</sup> En una conferencia en 1911 explica como para pensar los problemas metafísicos ha tenido que prescindir de las escuelas y sistemas filosóficos en tanto que la filosofía se ha entretenido en una crítica de la racionalidad sin lograr salir de esta metainvestigación. Cfr. “La conciencia y la vida”, Conferencia *Huxley* pronunciada en la Universidad de Birmingham el 29 de mayo de 1911. Se publicó en inglés en 1914 en las *Huxley memorial lectures* y se incorporó como el Capítulo I de la compilación de textos y conferencias publicado por Bergson en 1919 bajo el título *La energía espiritual*, pp. 1-28/11-38.



de los espíritus y las concepciones neumáticas del alma<sup>328</sup>. Demostró que había “objeto de estudio” y de experimentación y que se podía tratar desde un punto de vista cuantitativo. Hasta ese momento se creía que el impulso nervioso era muy rápido y por ello no se concebía siquiera la posibilidad de medirlo. Con sus experimentos y con sus propios aparatos de medición, estableció la velocidad de transmisión del impulso nervioso demostrando que era mucho más lenta que la luz, e incluso más lenta que el sonido.

La psicología científica se debió adaptar a esta nueva concepción de la relación entre los movimientos nerviosos. El hecho de distanciar el estímulo y la respuesta planteaba la posibilidad, coherente con la fisiología, de que mente y cuerpo fueran dos instancias y no una: “Separar el momento en que se llevaba a cabo el movimiento y el acto de la voluntad que lo producía era como separar el cuerpo de la mente y también la personalidad de sí mismo”<sup>329</sup>. Este descubrimiento abrió las puertas a las teorías materialistas que proponían teorías psicofísicas del organismo. Las implicaciones que tuvo esta observación para la elaboración de una nueva concepción del sistema nervioso no se dejaron esperar.

El segundo paso que se dio con este descubrimiento fue la concepción de los movimientos nerviosos como una sucesión de movimientos. Los movimientos del cuerpo pasaron a ser multitud de movimientos menores que se sucedían en el tiempo. Esta idea venía a contradecir la concepción predominante entonces que imaginaba el alma como una unidad indivisible<sup>330</sup>.

La tercera gran implicación, aunque los psicólogos tardarán casi una década en aplicar estos descubrimientos al estudio de los procesos perceptivos, fue la necesidad de pensar las diferencias de intensidad sensorial como productos más complejos en los que no solo interviene una fibra nerviosa, tal como se venía pensando hasta ahora.

Este descubrimiento se realizó en torno a 1850, experimento y fecha significativos para la constitución de la psicología como ciencia experimental ya que, como dice Boring, -discípulo de Titchener: “resaltó el asunto de que la mente no es inefable, sino que es un objeto adecuado para el control y la observación experimental por parte de aquél que tenga la suficiente capacidad de concebir los instrumentos necesarios para tal experimentación”<sup>331</sup>. Hoy en día, 160 años después de este primer paso, se puede decir que el siglo XX ha sido el siglo del cerebro, en el que se han desvelado muchos de sus secretos y que ha sido el centro

---

<sup>328</sup> Cfr. Boring, E.G., *Historia de la psicología experimental*, Ediciones Trillos, México, 1992, p. 60.

<sup>329</sup> Cfr. Boring, E.G., *Historia de la psicología experimental*, Ediciones Trillos, México, 1992, p. 62.

<sup>330</sup> Cfr. Heidbreder, E., *Psicología del siglo XX*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 74.

<sup>331</sup> Boring, E.G., *Historia de la psicología experimental*, Ediciones Trillos, México, 1992, p. 65.

de las investigaciones y galardones de los premios científicos más importantes, denotando de este modo la valoración que desde la sociedad se hace de estos avances. Sin embargo, hay uno que sigue siendo no sólo inefable sino también intangible, ya que a pesar de toda la tecnología y de toda la experimentación que se han hecho y que se hacen, la conciencia sigue siendo terreno desconocido. En línea con lo que dirá Bergson, se pueden estudiar los hechos de conciencia, los estados de conciencia, pero de este modo nunca lograremos entender *la conciencia*.

Con Wundt la psicología da nuevos pasos. Su concepción de la psicología como el análisis de los contenidos mentales tanto a través de la experimentación como de la introspección, abrió el campo de debate sobre la metodología de investigación. Aunque él mismo nunca creyó que estos métodos pudieran dar cuenta de los procesos mentales superiores, sus discípulos no pensaron igual. Wundt prefirió un enfoque antropológico e histórico para explicar el funcionamiento de las facultades superiores de los seres humanos al considerar que eran más bien productos sociales que puramente individuales.

Entre 1873 y 1874 publicó su obra *Elementos de psicología fisiológica* en la que exponía sus sistema de psicología y ejecutaba el abandono de una disciplina y su enfoque, separando la fisiología de la filosofía, abandonando la fisiología para adoptar una nueva perspectiva, si no de una nueva ciencia, si de una nueva disciplina. La obra sin embargo no estaba terminada, fue objeto de múltiples correcciones y ampliaciones hasta la sexta edición en 1911. En 1874 dejó la Universidad de Heidelberg y permaneció un año en la Universidad de Zürich tras lo que fue invitado a ocupar una cátedra en la Universidad de Leipzig, en la que dos años después, en 1879 creó el primer laboratorio de psicología experimental de Europa. El laboratorio del Instituto de Psicología (*Psychologisches Institute*) fue un centro de experimentación y de formación de la primera generación de psicólogos tanto europeos como americanos<sup>332</sup>. En 1881 crearon la primera publicación regular del continente especializada en psicología. La revista *Philosophische Studien* fue el órgano de difusión del laboratorio que se vino a sumar a la revista de Bain llamada *Mind* que se publicaba en Inglaterra desde 1876.

La productividad y la capacidad de trabajo de Wundt fueron el motor que aceleró la creación de la nueva psicología y su difusión, legitimación y propagación por Europa y América (aunque ésta tuviera su propia tradición liderada por William James y Titchener).

---

<sup>332</sup> Tanto William James como Stumpf tenían sus lugares para experimentar pero no como instituciones organizadas.

En 1889 fue nombrado rector de la Universidad de Leipzig, reconociendo la academia y las otras ciencias el trabajo fundacional de Wundt.

Es en la quinta edición de su obra *Elementos de psicología fisiológica* de 1902-1903 donde aparecen los grandes cambios de su concepción de los sentimientos. Por ello, ateniéndonos a la influencia que supuso para Bergson, antes de 1896, hay que señalar que las posturas de Wundt eran claramente asociacionistas, si bien, consideraba que el asociacionismo no era suficiente para dar cuenta de los complejos procesos psicológicos. Se inspiró fundamentalmente en el asociacionismo británico de Bain que estaba influido por Herbert Spencer y Lewes.

La distinción metodológica que Wundt hace notar entre la investigación de las facultades “inferiores” y “superiores”, pone el debate en el ámbito de la discusión entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. De este modo, para Wundt, aquello que conforma el espíritu es justamente esas facultades superiores: más allá de la sensación y de la percepción, y como tal, no puede ser estudiado ni experimentalmente ni cuantitativamente. Sólo en sus producciones (desde el lenguaje hasta el arte), se puede estudiar el funcionamiento de la mente a este nivel. Es decir, los seres humanos, en tanto que seres humanos no se pueden estudiar como mecanismos de acción y reacción. O bien hay un salto inconmensurable entre un tipo de objeto de estudio y el otro, o bien, como planteará Bergson, el problema está mal planteado.

Cuando algún discípulo de Wundt como Külpe intentaba estudiar esas facultades mediante procedimientos introspectivos, mediante condiciones controladas, el propio Wundt lo calificaba como “falsos experimentos”. Pensaba que se podía cuantificar y descomponer la vida psicológica igualando su estudio al de cualquier otro ámbito de la ciencia. Habrá que esperar al psicoanálisis para ver como esa introspección da frutos.

Al respecto, Bergson en su análisis de la memoria del capítulo III de *Materia y memoria* presenta una figura que representa un cono invertido sobre una superficie<sup>333</sup>. En el análisis que comienza entonces sobre la dinámica de nuestra vida mental, afirma que “de esta concepción de la vida mental inferior pueden deducirse las leyes de la asociación de ideas”<sup>334</sup>. Ahora bien, Bergson no niega que existan semejanzas, al modo en que no lo negaba Hume tampoco. Bergson lo que niega es que aceptando que haya relaciones de semejanzas y de contigüidad, no por ello conocemos el mecanismo de la asociación. Es decir, no sabemos por qué o como se relacionan unos contenidos mentales con otros, unas

---

<sup>333</sup> MM, p. 181/352.

<sup>334</sup> MM, p. 181/353.

percepciones con otras. No critica, pues, tanto las asociaciones como al asociacionismo como tentativa de explicación de la vida psicológica total.

Cuando Bergson examina las teorías psicológicas de la atención repasa las propuestas de diferentes psicólogos como Wundt y Hamilton. Ante las diferentes posturas, unas más psicologicistas y otras más fisiologicistas o materialistas, Bergson afirma: “Pero, o nos limitamos así a traducir el hecho psicológicamente constatado en un lenguaje fisiológico que nos parece todavía menos claro, o volvemos siempre a una metáfora”<sup>335</sup>. Esto nos lleva al problema de hasta qué punto la observación y el análisis fisiológico pueden avanzar en la época en la que Bergson escribe *Materia y memoria*. La tesis de Laura Rodríguez Serón<sup>336</sup> propone que la investigación en esta época se juega en el lenguaje, en las metáforas que se utilizan para describir y explicar lo poco que se puede observar y cómo se formulan las hipótesis<sup>337</sup>: los psicólogos, al constatar la dificultad de observar la memoria, la falta de desarrollo de la fisiología nerviosa y del componente biológico, se veían incapaces de corroborar el paralelismo, por ello el recurso a las analogías tratará de *rellenar* los vacíos en el campo experimental. La autora pone como ejemplo la distinción de Delboeuf entre conocimiento por analogía y la mitología de Platón; Guyau, justifica tales usos en 'estados imperfectos de la ciencia'. De esta forma se legitiman vías de investigación que no son meramente experimentales.

Bergson conocía sus obras y tomará algunas de sus descripciones. Por ejemplo, Guyau ya ha comparado la memoria con un fonógrafo y desarrollará hasta el final la 'topografía del tiempo' implícita en Ribot y Taine llevando hasta el extremo la localización de la memoria<sup>338</sup>. Pero tanto Delboeuf como Guyau permanecen en posturas realistas y perspectivistas respectivamente, defendiendo una metodología que para Bergson, desde el *Ensayo*, no es apropiada para pensar la conciencia. Guyau enunció una metáfora de la memoria como conjunto de placas fotográficas que se estratifican impidiendo el afloramiento de los recuerdos más antiguos<sup>339</sup>. Es notorio como las nuevas tecnologías

---

<sup>335</sup> MM, p. 109/295.

<sup>336</sup> Rodríguez Serón, A., “El estudio de la memoria en Henri Bergson: antecedentes e implicaciones filosóficas”, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Málaga, 1998. Dirigida por S. Rábade.

<sup>337</sup> Cfr. MM, edición PUF 2008, p. 349, nota 23: los editores refieren que parece que la opinión de como el lenguaje fisiológico copia al psicológico es previa a Bergson y ya se encuentra en la obra de Pierre Janet. Lo que Bergson aporta en este caso es una crítica precisamente a esta traslación de categorías del ámbito físico al psicológico.

<sup>338</sup> Bergson, H., “Compte rendu de 'La genèse de l'idée de temps' de J.-M. Guyau, *Rev. Philosophique*, vol. XXXI, 1891, pp. 185-190. Cfr. EP, pp. 145-152. En esta recensión crítica Bergson aplica su noción de duración para rebatir la idea de Guyau de poder reconstruir el tiempo mediante la adición de tiempos homogéneos.

<sup>339</sup> Rodríguez Serón, A., “El estudio de la memoria en Henri Bergson: antecedentes e implicaciones filosóficas”, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Málaga, 1998, p. 64.

nutren las metáforas psicológicas, pero esta comparación para Bergson será insuficiente, pues la imagen fotográfica carece de la duración que toda imagen tiene, siendo su apariencia de instantaneidad solo una simplificación intelectual que de hecho nunca se da.

En 1879 Ribot publica su libro *La psicología alemana contemporánea*, oponiendo la psicología filosófica a la mera psicología que adopta el método científico produciendo la escisión entre psicología y filosofía. Ribot está considerado el fundador de la psicología experimental en Francia. Fue creador y director de la revista *La Revue philosophique de la France et de l'étranger* donde Bergson publicó uno de sus artículos anticipando el libro de *Materia y memoria* en 1896. Los estudios de la memoria publicados por Ribot son citados por Bergson en su análisis de las concepciones de la memoria, pero en todas ellas encuentra el error que denunciará como fundamento de una mala comprensión del conocimiento y de la psique que imposibilita explicar la relación entre las imágenes y el movimiento.

En cuanto al debate metodológico William James fue partidario de la introspección ya que consideraba que la sensación era una entidad consciente y que por tanto su variación era cualitativa y no cuantitativa. Pero por una carencia de categorías propias la psicología asiste a un constante solapamiento de las categorías de análisis de ambas metodologías, la experimental y la introspectiva.

La investigación fisiológica del sistema nervioso avanzaba en paralelo de forma vertiginosa. Su mayor preocupación era la localización de las funciones mentales superiores, interés que había sido alimentado por la frenología, quizá un intento un poco extremo de relacionar el órgano con la función y sus partes con sus características.

A comienzos del siglo XIX Rolando, Müller, Stilling, Lister, Remark, Gerlach, Nasse, Waller<sup>340</sup> avanzaron en la investigación fisiológica a nivel histiológico. Poco a poco se desarrollaron las técnicas necesarias para observar la composición del sistema nervioso a la luz del microscopio. A finales de siglo estos avances producen sus frutos cuando en 1889 Santiago Ramón y Cajal descubrió la neurona, cambiando así la perspectiva de análisis y de estudio que le merecieron el Premio Nobel en 1906.

La psicología filosófica de la época era principalmente asociacionista, y la imagen que histología y filosofía tenían del cerebro y de la mente, no variaba de forma sustancial. En ambos niveles se sostiene la descripción asociacionista, aunque no se toma partido todavía sobre la correlación que pudiera existir entre ambos niveles. Tanto las interpretaciones paralelistas como epifenomenistas encuentran cabida en los resultados experimentales.

---

<sup>340</sup> Cfr. Boring, E.G., *Historia de la psicología experimental*, Ediciones Trillos, México, 1992, pp. 91-92.

Desde la publicación de los *Elementos de psicología* de Fechner en 1860, el método experimental ya estaba descrito para su aplicación a la nueva psicología. Fechner aspiraba a unificar el mundo físico y el mental a través de las matemáticas, empleándose en experimentos que trataban de corroborar la Ley de Weber que enuncia que la capacidad de discriminación sensorial no está determinada por magnitudes absolutas sino por diferencias dadas, inaugurando la idea de umbral sensorial. Pero más allá de sus ideas sobre la psicología, el aporte de Fechner se refiere a la importancia que le dio a los problemas psicológicos del propio investigador, señalando las componentes subjetivas a la hora de diseñar experimentos y de tratar de controlar las condiciones externas, que, se le presentaban como incontrolables<sup>341</sup>.

El primer descubrimiento que se atribuyó este nuevo enfoque de investigación fue la localización del lenguaje en una zona concreta. Paul Broca presentó las primeras pruebas convincentes de la zona específica del cerebro donde se podían observar deficiencias asociadas a una dolencia del paciente. Realizó autopsias a cerebros de personas con diferentes tipos de enfermedades mentales cuyo único problema parecía ser que no podían hablar pero si se comunicaban y entendían el lenguaje. Por un lado significó una de las primeras aplicaciones rigurosas del método científico en el ámbito de la anatomía y de la psicología simultáneamente. En segundo lugar este descubrimiento reabrió el interés por la localización de las funciones mentales. El investigador gozó del reconocimiento de la ciencia de la época y logró mantener la teoría locacionista de las funciones mentales en el cerebro durante 60 años<sup>342</sup>. Para nuestro estudio lo más importante es que el debate estaba abierto. Los psicólogos experimentales buscaban funciones y zonas del cerebro sin poner en duda la premisa mayor: si no son dos realidades de diferente naturaleza cuya relación no puede ser la de la correlación o el paralelismo. El problema que discutían mayormente era el de la unidad de la mente y no se dudaba en hacer de la vida espiritual una superposición de la mecánica cerebral, planteando la tesis de un desdoblamiento o duplicación de la naturaleza, atentando contra el principio de economía que parecía aplicarse a los otros ámbitos de la biología, excepto en el ser humano.

Deleuze resume esta época como la entrada en crisis de la psicología “clásica”<sup>343</sup> al no poder seguir esquivando el problema “espantoso para ellos, que yo podría resumir así: ¿qué

<sup>341</sup> Cfr. Heidbreder, E., *Psicología del siglo XX*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964, pp. 66-70.

<sup>342</sup> Para un estudio en profundidad de la relación entre el conocimiento de la época y la filosofía de Bergson, cfr. Rodríguez Serón, A., “El estudio de la memoria en Henri Bergson: antecedentes e implicaciones filosóficas”, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Málaga, 1998.

pasa, qué vamos a hacer con la imagen y el movimiento? Su escollo no fue el asociacionismo sino las relaciones entre la imagen y el movimiento”<sup>344</sup>. Muy bergsonianamente Deleuze describe esta tesis ya en los términos en los que plantea la cuestión Bergson: al establecer que la percepción y las imágenes eran “dos partes tan heterogéneas que establecer una soldadura se volvía imposible”<sup>345</sup>. Las imágenes como aquello que hay en mi conciencia que es inextensa y cualitativa se oponen al movimiento del mundo que se distribuye en variables cuantitativas y extensas.

Deleuze interpreta como una feliz casualidad que con pocos meses de diferencia, aparezca *Materia y memoria* en la misma ciudad en que se produce la primera proyección cinematográfica: “la fecha fetiche de la historia del cine, la proyección Lumière en París”<sup>346</sup>. Para Deleuze hay una relación entre el estímulo que produjo la aparición del cine y la fuerza con la que irrumpió la obra de Bergson. Así, la crisis surge no por las cuestiones internas del asociacionismo sino por la imposibilidad de relacionar las imágenes y el movimiento definidas como estados cualitativos de mi conciencia y estados cuantitativos en el mundo respectivamente.

Deleuze sitúa en esta obra de Bergson el primer golpe de gracia para la psicología decimonónica y la que más pueda aportar al siglo XX ya que es la única que hace una psicología del movimiento a la vez que propone una respuesta al problema. El segundo lo propina la *Gestalt* en Alemania de forma casi contemporánea y la fenomenología que viene apuntando también en este sentido.

El avance de la Física hacia una teoría de la energía que desmontaba la teoría de la materia a imagen y semejanza de los cuerpos sólidos interpela a la psicología que se encerraba en callejones sin salida. Solo un cambio en la forma de plantear los problemas produjo la posibilidad de avanzar en conjunto. Si bien no se puede tomar la interpretación de Bergson como definitiva es indudable que su forma de hacer filosofía dejaba el siglo XIX y encaminaba el XX hacia el XXI, permitiendo una continuidad en las preguntas que ha permitido volver a dialogar a la ciencia, a la psicología y a la filosofía.

---

<sup>343</sup> Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, p. 129.

<sup>344</sup> Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, p. 129.

<sup>345</sup> Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, p. 129.

<sup>346</sup> Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, p. 19.

### 3. Estudio de *Materia y memoria*

¿No es el fin de nuestra investigación encontrar lo real, modelar nuestro espíritu en él, para tratar de comprenderlo? Lo real se me aparece como una selva inmensa, erizada de muchos obstáculos, a través de la cual el investigador, semejante a un leñador, abre avenidas. Muchas de ellas abocan a callejones sin salida. Pero ocurre que alguna vez dos de ellas se reúnen<sup>347</sup>

Bergson en varias ocasiones compara el trabajo del filósofo con el de un leñador o bien como un explorador en la selva que a machetazos logra avanzar entre la maleza. En la investigación realizada para su tesis doctoral se ha encontrado con la duración como una realidad absolutamente heterogénea a la materia. Pero la experiencia no nos presenta a la una y a la otra por separado, en estado puro, sino entremezcladas formando mixtos.

En *Materia y memoria* se adentra en las malezas de la psicología para separar la paja del trigo y orientar a los psicólogos sobre cuál es su función, su ámbito de estudio y su perspectiva para separarla de la que le corresponde al filósofo.

Se trata en todo caso no de hacer pasar lo real por el aro de nuestras categorías, sino descubrir lo real en su cualidad y seguirla, amoldarse, pensarla en su particularidad, y como dice en una de sus metáforas, construir los conceptos para pensar a medida, como el sastre que cose el traje siguiendo las líneas del cuerpo del modelo.

Nuestro autor considera que si bien la filosofía y la psicología se ocupan del espíritu o psique, cada una lo hace con un interés diferente. La psicología debe atenerse al espíritu en cuanto funcional a la praxis y la metafísica a este mismo espíritu desinteresado de la praxis que se vuelve hacia sí mismo.

El proyecto no parece simple a primera vista, pero se complica más y más. Así a la labor del filósofo habrá que sumarle otra: evitar que los hábitos de los psicólogos y los físicos proyecten las características y cualidades de sus perspectivas y objetos de estudio a su consideración del espíritu, porque de esta forma no hacen sino modificar su naturaleza. La filosofía no deberá dejarse contaminar por estos hábitos psicológicos, necesitando así crear sus propios conceptos e imágenes para referirse a la realidad que estudia y que es absolutamente heterogénea con la materia: el espíritu o psique. Bergson, comienza declarando su tesis y su propósito de esta manera: “Este libro afirma la realidad del espíritu,

---

<sup>347</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 68. Es interesante hacer notar que en la segunda mitad del siglo XIX se realizó la reforma de París liderada por el barón Haussmann que transformó el París medieval lleno de callejones y recovecos en una ciudad llena de avenidas, plazas y puentes, siendo otra metáfora de la selva urbana vs sus avenidas.



la realidad de la materia, y trata de delimitar la relación entre ambos con un ejemplo preciso, el de la memoria (...) Es por tanto, claramente dualista”<sup>348</sup>. Elige tratar el problema entre la materia y el espíritu a través de la relación concreta del cerebro y la mente, como actividad fisiológica y como actividad noética. Pero tras la diferencia y separación que establece entre el mundo material y el mundo espiritual, desarrolla una concepción dinámica de la vida (biológica y espiritual) que involucra a ambas en un constante penetrarse y fundirse que diluirá muchas de las objeciones hechas a los dualismos anteriores y posteriores, a la vez que superará las críticas al cartesianismo por su separación de la *cosa extensa* y la *cosa pensante*.

La elección del ejemplo de la memoria no es casual. En la época en que plantea este problema se describieron varias regiones del cerebro como correlativas a ciertas funciones de la vida anímica asociadas a las funciones del intelecto, en concreto la localización de ciertas funciones del lenguaje en lo que ha trascendido como la zona de Broca en honor a su descubridor.

Este descubrimiento abrió paso otros cientos que llegaron a describir el cerebro como un gran mosaico de diferentes funciones localizadas en centros propios e independientes, un sistema que correlacionaba los movimientos neuronales y los psíquicos dando una sensación de conjunto de la actividad psíquica y fisiológica a finales del siglo XIX que terminaría desvaneciéndose. Habrá que esperar a las escuelas neurológicas de la Rusia de principios del siglo XX para una formulación del funcionamiento del cerebro en términos de complejos sistemas dinámicos que actúan entre unos límites notablemente más amplios. Estas formulaciones posibilitaron la concepción de un evolucionismo neuronal, de un emergentismo o de las teorías de selección de grupos neuronales que explican la relación cerebro-mente, pero hoy, todas estas explicaciones resultan insuficientes a nivel teórico, aunque no carezcan de aplicabilidad clínica. La necesaria imbricación de la psicología y la neurología para dar una explicación al hecho de la conciencia y de la vida psíquica, requiere de una crítica a todas estas concepciones, que mucho más que poco, siguen hoy operantes en las academias y en los centros clínicos produciendo reduccionismos y fragmentaciones de sus objetos de estudio cuya implicación más atroz se observa en la conversión estadística de los fenómenos, de los diagnósticos de las patologías y de los tratamientos físico y psíquico, es decir, en la consideración estadística de los comportamientos y de las enfermedades más propiamente humanas y deshumanizante.

---

<sup>348</sup> MM, 1/209.

Estas localizaciones se pueden problematizar desde diferentes puntos de vista, pero el más radical plantearía la pregunta de si es cierto que las funciones y movimientos del alma tienen un correlato fisiológico de ese tipo y ello implica la correlación entre cerebro y mente, ¿dónde está localizada la memoria? ¿cómo se puede explicar a nivel físico el almacenamiento de experiencias al que asistimos cada día cuando nos asaltan los recuerdos? El problema y la disputa con este tipo de descubrimientos se basa más bien en las interpretaciones que en los hechos. Bergson encuentra que las investigaciones están orientadas por prejuicios que limitan el ámbito de los descubrimientos. La cultura positivista está tan arraigada que solo se encuentran confirmaciones para la teoría, en este caso, para la hipótesis de la correlación entre la vida mental y el movimiento de las sustancias del cerebro. Por lo que Bergson saluda estas investigaciones pero quiere aportar un nuevo punto de vista para sus interpretaciones, en vez de seguir pegadas a esquemas espaciales, propone pensarlas en relación al tiempo, al movimiento, de forma que donde los psicofísicos ven extensiones, se vean funciones y dinámicas.

Estas preguntas siguen hoy sin respuesta, ni la neurología, ni la psicología tienen una visión satisfactoria<sup>349</sup> pero en todo caso la perspectiva dinámica de las funciones cerebrales ha ido ganando terreno frente a los meros locacionismos.

En el estudio de qué es la memoria pondrá en juego las distinciones realizadas en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* llevando la cuestión desde una problematización psicológica hacia sus implicaciones metafísicas. La diferencia entre ambos tipos de conocimiento estriba en que “la psicología tiene por objeto el estudio del espíritu humano en tanto funciona útilmente para la práctica, (...) la metafísica no es otra cosa que ese mismo espíritu intentando librarse de las condiciones de la acción útil y [esforzándose] por llegar a ser de nuevo pura energía creadora”<sup>350</sup>. Bergson considera que la psicología y la metafísica se plantean problemas mutuamente y entre las dos pueden ayudarse a resolverlos. Los problemas en los que cae este estudio se deben a la complicación misma de la realidad, esa selva cotidiana, pero que podremos desenredar si nos atenemos a dos principios que enuncia Bergson para separar el trabajo de psicólogos y filósofos: “el análisis psicológico debe determinarse sin cesar sobre el carácter utilitario de nuestras funciones mentales,

---

<sup>349</sup> El Nóbel de medicina del año 2002, Eric Kandel, en su tratado de *Neurociencia y conducta*, afirma que “para demostrar la naturaleza biológica de las funciones mentales, se necesitan metodologías más sofisticadas que el microscopio de luz de los patólogos del siglo XIX” (capítulo 5) más adelante reconoce que los instrumentos de los que disponen hoy no son suficientes para la observación de cómo se produce el salto de la biología a la conciencia. Cfr. Kandel, Eric R. y AAVV, *Neurociencia y conducta*. Editorial Prentice Hall. Madrid, 1998.

<sup>350</sup> MM, p. 8/215.

esencialmente vueltas hacia la acción. El segundo, que los hábitos contraídos en la acción, al remontar a la esfera de la especulación crean en ella problemas ficticios, y que la metafísica debe comenzar por disipar estas oscuridades artificiales”<sup>351</sup>.

Así podemos observar cómo el filósofo se debe mover entre sus pares y entre otros estudiosos. Pero, ¿a qué se refiere con la maleza? Para Bergson la experiencia es un mixto de tendencias y diferentes órdenes de la realidad:

La rehabilitación de la materia y del espíritu en un aparente dualismo es casi un juego discursivo para hablar con el mismo lenguaje que la tradición. Pero su creatividad en el uso de los términos lleva los problemas a planteamientos completamente nuevos, donde solo la continuidad semántica con la tradición filosófica mantiene la apariencia de disputa. Bergson, si se nos permite la metáfora, traza una tanjente, tocando por un punto las discusiones clásicas pero saliendo hacia otro plano del pensamiento. En este sentido podemos afirmar que es uno de los grandes creadores del pensamiento contemporáneo, trazando puentes entre las críticas a la tradición y los nuevos problemas que caracterizarán los planteamientos de la filosofía y de la psicología del siglo XX y XXI.

Su concepción del espíritu distingue dos tendencias diferentes, dos formas de atención a la vida, una que va hacia la materia, hacia el exterior, y a la que interesa la acción que es predominante en la vida cotidiana y otra que se vuelve hacia sí mismo, hacia el interior, produciendo una dilatación de su personalidad, en cierto sentido, una potenciación y ampliación cualitativa. Una es eminentemente determinada y la otra fundamentalmente libre. En la articulación de estas dos tendencias con el mundo material se jugarán las caracterizaciones y las diferencias de cada una de las partes, de sus dinámicas y de sus posibles combinaciones.

Crítica a la filosofía haber tendido a reducir la realidad a uno solo de sus aspectos, subsumiendo jerárquicamente el resto o incluso anulándolos como ilusiones, sueños o engaños afectando tanto a las concepciones ontológicas como a las epistemológicas.

En este estudio de 1896 replanteando el problema de la relación entre el cuerpo y la psique llega a una nueva comprensión de la materia que hoy puede dialogar con la física contemporánea, con una noción de la conciencia que supera la psicología de la época y se introduce en los debates contemporáneos de la neurofisiología. Aligera la psique de su servilismo psicofísico adelantándose al propio Freud que en esta misma época seguía soñando con una descripción paralelística de los procesos nerviosos a nivel celular y a nivel

---

<sup>351</sup> MM, p. 8/215.

psíquico haciendo gala de todos los prejuicios deterministas que circulaban en la época, llegando a desear que algún día lograrían describir la psique a través de los movimientos neuronales y químicos y así poder influir en ellos mediante la misma química<sup>352</sup>. En cuanto al conocimiento, Bergson aporta nuevas distinciones y descripciones reformando para siempre la comprensión de la verdad, donde la subjetividad no será un problema sino la mismísima posibilidad de crear preguntas y respuestas, tanto en ciencia como en filosofía.

La envestida contra los reduccionismos e intelectualismos que caracterizan la psicología predominante de su tiempo parten de las siguientes premisas:

1) A través de la observación interior el autor constata y postula la existencia de tres datos inmediatos para la conciencia cuando se observa a sí misma: que su vida interior es un flujo de procesos puramente cualitativos, que su movimiento es libre y que la realidad psíquica es puro movimiento en el tiempo o duración, movimiento que no necesita un móvil.

Estos tres postulados están preñados de consecuencias. La negación de que el movimiento requiera de un móvil plantea una ontología de los procesos que sustituye a la ontología del ser que ha predominado en la filosofía occidental. La observación de un movimiento creador y libre le sugiere una nueva forma de aprender la realidad que puede prescindir del intelecto y que de hecho, cuando recurre a él, la realidad que observa pierde parte de su naturaleza propia y adopta los caracteres de la materia.

De esta manera no solo hay una modificación profunda en la ontología sino también en la teoría del conocimiento: hay realidades accesibles al intelecto y otras que cuando el intelecto las aprende las desnaturaliza, dejando de ser lo que son; este problema se constata eminentemente al pensar cualquier realidad procesual y muy frecuentemente la vida interior. La fascinación por este acceso privilegiado a la realidad en tanto que movimiento le llevará a realizar una crítica a los límites del intelecto y al desarrollo experimental de su nuevo método de observación que se deberá limitar a seguir la experiencia y a tratar de comunicar lo que esta experiencia interior le muestre. Tendrá por lo tanto también un límite: la propia experiencia. De esta manera quedan excluidas de su consideración, durante la mayor parte

---

<sup>352</sup> Cfr. Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989, pp. 105-160. Gay relata los comienzos de Freud como médico que cree sin fisuras en los principios positivistas, deterministas y sueña con hacer medicina de la psicología trasladando la psicología a la fisiología de la economía nerviosa. Por su parte Alicia Rodríguez Serón en su artículo sobre el inconsciente en Freud y Bergson señala la incompatibilidad de estos dos autores al presentar posturas opuestas en relación a la libertad. Presenta a Freud como determinista basándose en las aspiraciones del propio Freud, pero no en sus reflexiones sobre los límites de estas aspiraciones. La distancia que tomó de sus posiciones de juventud se pueden observar a partir de los años 20 con la publicación de *El yo y el ello*, cuando Freud tenía ya más de sesenta años. Cfr. Rodríguez Serón, A., "El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud", en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol I (1996), pp. 265-283.

de sus investigaciones, todas las cuestiones de la trascendencia, ya que, al menos desde su mundanidad entre agnóstica y culturalmente judía, es una experiencia de la que no se cree capaz.

La afirmación de que la intuición como experiencia interior no intelectual es capaz de acceder al conocimiento de la vida psíquica como una forma de realidad es una afirmación polémica. Bergson no se refiere a un conocimiento introspectivo, ya que si bien es un conocimiento interior quiere excluir el componente intelectual en tanto que generador de abstracciones. Se separa así de la tradición francesa de Pascal, Descartes y Montaigne aunque reconoce que en todo caso son referentes positivos. Por otro lado, se plantea como una afirmación polémica contra Kant en tanto que éste negó la existencia de una intuición de este tipo.

La búsqueda se dirigirá a las condiciones de la experiencia, no como hace Kant hacia las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, sino hacia las condiciones de la experiencia real. Pero no se trata de sobrepasar la experiencia para ir hacia los conceptos, ya que ellos nos desposeen de lo que la experiencia tiene de particular, y justamente se trata de desentrañar eso, no las condiciones generales. Será mediante la intuición como método que se reconcilia con lo inmediato, como movimiento por el que salimos de nuestra propia duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones por encima y por debajo de la nuestra, por medio de ella, podremos volver a plantear nuestra condición en el mundo, movimiento en que nos encontraremos a nosotros mismos como un mixto mal analizado, unificado y generalizado que obvia la parte concreta, durable y particular de cada uno. De reivindicar la diferencia de naturaleza entre la materia y el espíritu, y de reconocer intuitivamente el modo de ser del espíritu se ocupará a lo largo de todas sus reflexiones e investigaciones. Por ello una de las preocupaciones transversales de su vida como filósofo fue su método, hacerlo consciente, respetarlo y explicarlo<sup>353</sup>.

---

<sup>353</sup> La última obra que Bergson publicó fue PM, a la que se refería como *su obra sobre el método* (Cfr. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 212). Este hecho se puede interpretar como una preocupación por dejar bien claro cual es su método de cara a los filósofos que se decían sus seguidores, así como para las generaciones futuras. Su concepción de la filosofía como proyecto colectivo progresivo determinó su actitud frente a sus seguidores, no entrando ni a juzgarles ni a animarles en muchos casos, se limitaba las más de las veces a refutar ideas que ponían en su boca, señalándolos como prolongadores, no como intérpretes de su pensamiento, y en el caso de que aportaran algo más, aplaudía y remarcaba las novedades que creaban en la aplicación de su método y su libertad (*Ibid*, p. 110). *Infra*, Capítulo 3 de la Segunda Parte: La cuestión del método y el proyecto de filosofía.

2) El punto de vista para estudiar la relación del cuerpo con la psique o de la materia con el espíritu será el del *sentido común* de la experiencia, aclarando el autor que cualquiera que lea el libro, sea o no filósofo, podrá encontrar reflexiones y descripciones que hablan de su propia experiencia, por lo que no hay necesidad de conocer los planteamientos filosóficos y los términos de cada autor o escuela que haya tratado estas cuestiones. Es así como el filósofo habla, eludiendo las categorías refinadas durante 25 siglos y aclarando en cada término el sentido que le da en su uso. Por eso encontramos casi de manera indistinta los términos espíritu, alma, mente, psique y a veces hasta conciencia como sinónimos. En cada ocasión, sin embargo, está clara la referencia. En esta época el autor está creando su propia terminología, labor que le llevó años de reflexión sobre el sentido de los términos que fue utilizando hasta cristalizar en un vocabulario propio.

3) Parte de un problema inicialmente metafísico, lo transporta al terreno de la observación aislándolo de las especulaciones históricas (es decir, pidiendo una *epojé* de las ideas de otros pensadores<sup>354</sup>) y progresivamente, yendo de problema en problema, logra ir resolviendo cuestiones que desde la filosofía parecían insolubles y que desde la psicología estaban mal planteadas desde la perspectiva de la materia, condenándose a no poder trascender más que determinados problemas sin llegar a las preguntas centrales.

4) La revisión de estos problemas tiene el objetivo metafísico de ampliar la vida interior, dilatarla y despejarla de contaminaciones espaciales e intelectuales, de señalar cuáles son las necesidades de la vida para limitar la servidumbre del tiempo vital al tiempo de la acción.

Desde estas consideraciones de principio podemos adentrarnos en la primera pregunta que afronta Bergson, ¿Qué es la materia? Y que le llevará a la segunda ¿cuál es la relación entre la materia y el espíritu?

Si el punto de partida es el sentido común, ante esta pregunta Bergson responde que toda observación nos lleva a responder que la materia es una imagen. Es en este plano donde desmonta las teorías de realistas e idealistas sobre el conocimiento, ya que ambas posturas coinciden en que “aprendemos las cosas bajo forma de imágenes, es en función de las imágenes, y solamente de ellas, como debemos plantear el problema”<sup>355</sup>. Desde donde coinciden encontrará la forma de resolver las disputas y replantear la cuestión.

---

<sup>354</sup> Para Morente la *epojé* es lo que diferencia el método bergsoniano de la intuición frente a la introspección. El hecho de romper con las ideologías filosóficas pone la labor del filósofo camino al movimiento, no a la clasificación conceptual. La intuición será el movimiento de seguir el movimiento de la conciencia en tanto que cualidad pura, no como concatenación de mediaciones simbólicas. Cfr. García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972, p. 67.

<sup>355</sup> MM, p. 21/225.

Las imágenes son según Bergson un caso claro de mixto mal analizado. La confusión se genera por no saber distinguir en estas representaciones los dos elementos que componen las imágenes y que difieren de naturaleza: duración pura y percepción pura de los objetos materiales. Al mezclar la extensión y la duración en el análisis de estas imágenes, caemos en errores como considerar que un recuerdo es solamente una impresión debilitada, cuando el recuerdo y la percepción difieren en su naturaleza o por ejemplo, en considerar que lo que perciben nuestros sentidos y la materia son diferentes, dejándonos aislados del mundo exterior en una mera ilusión de conocimiento. Así, el olvido de las diferencias entre percepción y afección, y entre percepción y recuerdo, engendra todos los falsos problemas<sup>356</sup>. Pasemos a examinar cómo son estos dos elementos puros que componen las imágenes.

### 3.1. Teoría de la percepción pura

Comienza este estudio pidiendo al lector que se olvide de todo lo que sabe sobre las teorías psicológicas, sobre las teorías de las imágenes y de la materia. Nos pide que nos observemos y se propone atenerse “a formular pura y simplemente lo que siento y lo que veo”<sup>357</sup>. Esto es lo que él observa:

*Todo tiene lugar como si, en este conjunto de imágenes que llamo el universo, nada nuevo pudiese producirse a no ser por intermedio de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es dado por mi cuerpo*<sup>358</sup>

La respuesta de Bergson es una teoría innovadora de la *mecánica de la percepción*. Se basa en las siguientes cuatro definiciones donde establece qué son el cuerpo, los objetos, la materia y la percepción en términos de imagen.

1) *Mi cuerpo es un objeto destinado a mover objetos, es pues, un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación*<sup>359</sup>

2) *Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos*<sup>360</sup>

<sup>356</sup> Notemos las analogías posibles con el “olvido del Ser” en Heidegger, y entre el olvido del lenguaje como metáfora que denuncia Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (Capítulo V).

<sup>357</sup> MM, p. 12/218. En el uso de la primera persona del singular está el autor, que es su propio campo experimental. Lejos de ser un monólogo solipsista, su viaje interior va unido a una invitación a los lectores a que hagan su propio viaje, a que experimenten y observen. El recurso a vocativos y a preguntas indirectas a lo largo del texto es tan frecuente en sus ensayos escritos como en las conferencias que pronunciaba.

<sup>358</sup> MM, p. 12/218. Cursiva del autor.

<sup>359</sup> MM, p. 14/219. Cursiva del autor.

<sup>360</sup> MM, p. 15/220. Cursiva del autor.

3) *Llamo materia al conjunto de las imágenes*<sup>361</sup>

4) *Y [llamo] percepción de la materia a estas mismas imágenes referidas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo*<sup>362</sup>

Bergson va caracterizando esta forma de entender la materia recurriendo a dos imágenes-descripciones de como se da el proceso de percepción.

La primera descripción explica el funcionamiento de la percepción como percepción de imágenes como un juego de reflejos y proyecciones de luces y sombras. Utiliza la semántica y los principios de los procesos de reflexión de la luz, de los espejos y de metáforas visuales como el caleidoscopio. Como veremos más adelante, podemos interpretar esta descripción como un acercamiento de la definición de la materia no a las cosas como sólidos y corpúsculos sino a las cosas como movimientos de ondas, ya sean de luz, de sonido o de partículas.

La segunda describe el cuerpo como un órgano de órganos acosado por estímulos exteriores e interiores. Es el cuerpo en tanto sistema nervioso que interactúa con el mundo material-exterior y con sus propios afectos-interiores: “Considero mi cuerpo con los nervios centrípetos y centrífugos, con los centros nerviosos. Sé que los objetos exteriores comunican a los nervios aferentes excitaciones que se propagan a los centros”<sup>363</sup>, los sentidos reciben la excitación exterior y la transmiten por el sistema nervioso en dirección centrípeta y centrífuga. Esta imagen habla de una concepción de la materia como energía, siendo nuestra relación en tanto que somos cuerpo, es decir, materia, una relación energética con el conjunto del universo circundante. La materia es un conjunto de fuerzas donde el átomo<sup>364</sup> ha desaparecido en favor de partículas que cada vez tienen menos cualidades de partículas y se asimilan a movimientos puros. Algunos intérpretes de Bergson ven en estos pasajes la anticipación de la fisión atómica que se produjo muchos años después.

Por otro lado, la constante interacción entre el cuerpo y la realidad circundante alude a la tercera ley de la mecánica newtoniana, en la que toda acción es seguida de una reacción. Tensión en la que vive el cuerpo y que direcciona y absorbe la mayor parte de la atención de la vida. La dificultad está precisamente en evadirse de esa interpelación constante y de dirigir la atención hacia el interior.

---

<sup>361</sup> MM, p. 17/221. Cursiva del autor.

<sup>362</sup> MM, p. 17/221. Cursiva del autor.

<sup>363</sup> MM, p. 17/221.

<sup>364</sup> MM, p. 225/387.



### *Primera descripción*

Tanto idealistas como realistas conceden que “aprendemos las cosas bajo forma de imágenes”<sup>365</sup>.

Bergson se ha referido a la percepción de la materia afirmando que percibimos el objeto en sí mismo. Las imágenes son “cierta existencia que es más que lo que el idealista llama representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia a medio camino entre la 'cosa' y la 'representación’”<sup>366</sup>.

Para entender esta descripción necesitamos comenzar por otro postulado que plantea Bergson: nuestra percepción del mundo material es total. De momento tomemos por buena la afirmación y veremos al final de la investigación bergsoniana como lo que aquí parece un postulado logra articular una teoría de la materia que propone una reorientación de la entera investigación física.

Todo sucede entonces para nosotros como si reflejáramos sobre las superficies la luz que de ellas emana, luz que, al propagarse siempre, jamás sería revelada (...) Indiferentes unas a otras [las cosas materiales] en razón del mecanismo radical que las enlaza, se presentan recíprocamente unas a otras todas sus caras a la vez, (...) ninguna de ellas, por consiguiente, es percibida o se percibe conscientemente<sup>367</sup>

Bergson afirma la percepción virtual de todas las cosas, siendo como un juego de reflejos donde el todo queda recortado. En la descripción de como aprendemos el mundo material el autor nos presenta diferentes argumentos: cuando cerramos los ojos y dejamos de percibir un objeto, sabemos que no por ello el objeto desaparece; cuando estamos en una casa y nos desplazamos de habitación en habitación sabemos la estancia que está detrás de la puerta. El mundo material no tiene criterios, se nos da todo junto. Para entender como puede ser que la percepción total se de sin ser actual Bergson introduce la distinción entre *virtual* y *actual*. Actual es lo que actúa en el presente y que suele ser consciente. Virtual es un estado latente en que los objetos y los recuerdos existen pero no actúan en el presente. No hay que confundir virtual con no real, lo virtual es real aunque no sea actual. Esta diferencia es crucial para no caer en definiciones restrictivas de lo real, identificándolo con lo consciente o con lo presente. En esta distinción entre virtual y actual el autor hace entrar en el juego, como se verá más adelante, junto con la percepción total del mundo material, la memoria total de todas las experiencias de la persona.

---

<sup>365</sup> MM, p. 21/225.

<sup>366</sup> MM, p. 1/209.

<sup>367</sup> MM, p. 34/235.

Junto a esta distinción volverá a recurrir a lo que es de *derecho* frente a lo que se da de *hecho*. Diferencia que produce su método de la distinción, que va de los mixtos de la experiencia cotidiana hacia la distinción de las tendencias que confluyen en ella. Remontarse al origen de estas tendencias y describir como nuestro ser, en tanto que material y espiritual se mueve en ese mixto serán los dos objetivos de nuestro autor.

El proceso se da *como si* nuestro cuerpo fuera una superficie que por su densidad no permitiese la reflexión de la luz y produjese una reflexión total, imposibilitando que la luz prosiga su camino: “La percepción es un fenómeno del mismo género. Lo que es dado es la totalidad de las imágenes del mundo material con la totalidad de sus elementos interiores”<sup>368</sup>. Ahora bien, esta experiencia no es la que tenemos cotidianamente, porque se refiere a la percepción no consciente, se refiere a la percepción de *derecho*, no de *hecho*.

La representación es continua, pero no en acto, sino virtualmente. Está ahí, “neutralizada”, y para hacerla consciente no hay que añadirle nada a la cosa sino más bien al contrario. La representación es menos que la percepción, en el sentido de que la percepción de la materia es muy vasta ya que todo punto material “recoge y transmite las cosas de todos los puntos del mundo de la materia”<sup>369</sup>, lo que hace la representación más que añadir es oscurecer (o no iluminar), para fijar la atención en unas zonas y no otras.

Si la imagen a la cual llama objeto material consiste en la superficie, en los contornos de la materialidad que está presente a nuestros sentidos, tendremos que aceptar que no percibimos conscientemente la totalidad del mundo material, porque no todo está al alcance de nuestros sentidos en todo momento, y que tampoco, en la región que sí lo está, percibimos todo lo que hay en ella. Explicar por qué percibimos unas cosas y otras no, en cada situación, exige concebir la percepción como un movimiento discontinuo, como si hiciera fotografías de la realidad dejando, entre unas y otras, espacios de indeterminación.

El problema de pensar la percepción pura como el movimiento de una cámara fotográfica que actúa en el presente y que nos ofrecería una visión inmediata e instantánea de la materia, presenta dos problemas a su vez. El primero plantea la imposibilidad de la instantaneidad pura y el segundo la inexistencia de hecho de percepciones puras. La dificultad del problema estriba en tomar una percepción como una fotografía que se toma en un momento sobre una cosa. Por lo que podemos adelantar dos características más de la percepción: toda percepción tiene una duración, por rápida que sea, nunca es instantánea. En segundo lugar, como veremos, para poder reaccionar necesitamos unir esas percepciones por lo que

---

<sup>368</sup> MM, p. 34/235.

<sup>369</sup> MM, p. 25/236.

necesitaremos tenerlas presentes simultáneamente, este enlace lo produce la intervención de la memoria.

Así pues, la percepción consciente es solo una parte de toda esa inmensidad. La materia en cuanto propagación de la luz se transmite sin resistencias, en un todo traslúcido hasta que se encuentra con “una pantalla negra sobre la cual se destacaría la imagen”<sup>370</sup>, ese fondo negro, para Bergson, es nuestra “zona de indeterminación” que no aporta nada sino que refleja. El choque de esa luz con una “cierta espontaneidad de reacción” hace que aminore su marcha, y esa disminución de su acción “es justamente la representación que tenemos de ella. Nuestra representación de las cosas nacería, pues, en suma, de que vienen a reflejarse contra nuestra libertad”<sup>371</sup>. Así opone la *indiferencia* de la mecánica de la materia a la *diferencia* de la conciencia, la totalidad virtual de la percepción de la materia a los fragmentos actuales que revelan las imágenes y son seleccionadas.

Al observar como se da la experiencia Bergson nos relata esta secuencia:

He aquí las imágenes exteriores, luego mi cuerpo, luego en fin las modificaciones aportadas por mi cuerpo a las imágenes circundantes. Veo bien como las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo: le transmiten el movimiento. Veo también como este cuerpo es, pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento<sup>372</sup>

De las cuatro tesis iniciales que postula el autor, la tercera que define la materia es la que articula esta comprensión del mundo material. Los objetos son reflejos proyectados en una pantalla, son ya siempre imágenes para nosotros. La primera tesis sitúa al cuerpo en el mundo de la materia siendo pues una imagen entre otras. Esta tesis definirá la imposibilidad de que el cuerpo, en tanto material, sea la causa de las representaciones.

Deleuze señala esta concepción de la materia como luz como la verdadera novedad en la psicología de Bergson frente a la respuesta fenomenológica al problema de las imágenes y el movimiento, que se mantiene en el mismo campo metafórico que la psicología clásica que se trata de refutar. Bergson sin embargo, cree Deleuze, inaugura la filosofía contemporánea al invertir el papel del sujeto, al deshacerse del sujeto y al instaurar la filosofía de la imagen: “como él dice, fórmula espléndida de Bergson: “Si hay foto, la foto ya está tomada en las cosas”. Hay pocas fórmulas tan bellas. Simplemente, ¿qué es lo que falta? La pantalla negra. La foto está sacada en las cosas, pero es traslúcida. Lo que falta a la luz-cosa es

---

<sup>370</sup> MM, p. 36/237.

<sup>371</sup> MM, p. 34/235.

<sup>372</sup> MM, p. 14/219

precisamente la oscuridad. Es la inversión total del planteamiento clásico del problema. Y las pantallas negras somos nosotros. Lo que nosotros llevamos es la oscuridad”<sup>373</sup>. Contra Sartre, Deleuze defiende a Bergson: una fotografía no es una imagen, “no es una imagen si no se mueve”<sup>374</sup>.

Contra idealistas y realistas Bergson suma dos argumentos lógicos: El cerebro es una parte material del mundo, y no lo contrario, y en tanto tal, es otra imagen. Por un lado Bergson señala la dificultad de hacer nacer de una parte, el cerebro, la representación del todo, el universo, del que forma parte. Tampoco ve como siendo el cerebro material y por tanto una imagen, pudiera de él, siendo contenido en la representación, surgir el continente de tal representación<sup>375</sup>. Estos argumentos serán utilizados para criticar la extralimitación del intelecto y sus cosmovisiones antropocentristas en *La evolución creadora*.

Si tomamos la perspectiva desde la imagen de *mi cuerpo*, veremos que al moverlo también cambian todas las imágenes circundantes, siendo como un caleidoscopio. El *cuerpo* en tanto que imagen es una imagen privilegiada porque es la imagen a la cual se refieren todas las demás.

Esta ordenación del mundo exterior no es innata. Bergson se basa en los estudios de psicología infantil<sup>376</sup> y describe cómo el niño comienza por percibir de forma impersonal. Como producto de la repetición y la inducción de la experiencia del movimiento por el cual todas las imágenes varían excepto una que se mantiene mayormente invariable: la de mi cuerpo. Así la imagen de mi cuerpo se erige como centro de todas las imágenes ocupando una posición privilegiada y llegando a fundar la distinción entre lo interior y lo exterior, que se reduce en última instancia a una relación entre la parte (mi cuerpo) y el todo (el conjunto de las imágenes del mundo material)<sup>377</sup>.

Todas las imágenes forman un mismo sistema donde no hay afuera o adentro, las relaciones de interioridad y exterioridad se dan entre las imágenes, no entre las imágenes y

---

<sup>373</sup> Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, pp. 139-140.

<sup>374</sup> Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009, p. 140.

<sup>375</sup> MM, p. 39/239.

<sup>376</sup> El interés por el estudio de la psicología infantil es bastante reciente en cuanto a la bibliografía de la psicología. En la segunda mitad del siglo XIX habían aparecido algunos estudios y sin duda este escaso material es el que había leído Bergson. A pesar de esta carencia desde la psicología contemporánea podemos encontrar teorías parecidas en, por ejemplo, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia analítica”, conferencia presentada por Jacques Lacan en 1949 en el XVI Congreso de Psicoanálisis celebrado en Zurich. Para profundizar en la bibliografía sobre la psicología infantil en la época Cfr. MM, PUF, 2008, en el aparato crítico, p. 321, nota 42.

<sup>377</sup> Cfr. MM, p. 45-46/244.

algo más. Las imágenes son el universo que se nos da como un todo asegurando que conocemos los objetos y que no son una construcción interna carente de referencia.

A través de la experiencia le parece evidente que el cuerpo no es más que un “objeto capaz de ejercer una acción real y nueva sobre los objetos que le rodean”<sup>378</sup>. El cuerpo en tanto que materia es parte de un sistema de influencias recíprocas: recibe estímulos del exterior y reacciona, es pues un centro de acción. Observa a su vez que según los intereses y necesidades del cuerpo, esas imágenes que lo rodean adquieren diferentes cualidades: le devuelven “a mi cuerpo, como haría un espejo, su influencia eventual, se ordenan según las potencias crecientes o decrecientes de mi cuerpo”<sup>379</sup>. Así pues mi percepción del mundo circundante es una percepción interesada según las necesidades del cuerpo, y siendo el cuerpo un órgano para el movimiento, la percepción estará orientada en función de los intereses de la acción, percibiendo lo que le resulta interesante para sus necesidades y para sus funciones. Así la extensión de la percepción está en relación directa con las posibilidades de acción de mi cuerpo en el mundo circundante.

Hemos pasado de una descripción neutral en la que el hombre percibe el mundo que le rodea a una descripción en la que el hombre interactúa con ese mundo en función de las necesidades que le impone la supervivencia. El entorno ya no son miles de vibraciones por las que sienta curiosidad por el mero hecho de conocerlas, sino amenazas, problemas, dificultades, promesas que le exigen reaccionar. El proceso perceptivo por lo tanto tiene como fin la acción, no el conocimiento.

Como el todo de imágenes no se nos da de cualquier manera ni todo, todo el tiempo, se deduce de esta concepción que entre la percepción de hecho y la percepción consciente solo hay una diferencia de grado. Atengámonos de momento a aceptar esta hipótesis y a desplazar el problema. Contra todas las teorías del conocimiento que hacen diferir a la imagen de la cosa para luego tratar de derivar la una de la otra o viceversa, concluye que el problema no es qué percibimos, sino por qué percibimos *eso* dentro de la totalidad que se nos da: “*Lo que tenéis, pues, que explicar no es cómo nace la percepción, sino como se limita, ya que ella sería, por derecho propio, la imagen del todo, y se reduce, de hecho, a lo que os interesa*”<sup>380</sup>. El problema queda planteado con la pregunta ¿qué seleccionamos y por qué?.

---

<sup>378</sup> MM, p. 14/220.

<sup>379</sup> MM, p. 15/220.

<sup>380</sup> MM, p. 38/238.

Lo que nos representamos está recortado por la medida de nuestras acciones posibles sobre la materia, por lo que eliminamos todo aquello que no interesa a nuestra acción. La conciencia en cuanto al mundo exterior es una función que permite discernir, elegir. De momento Bergson considera pobre esta concepción de la conciencia, pero al hacer surgir la conciencia del encuentro de la materia con la libertad, está anunciando un giro de tuerca. Si la libertad en el *Ensayo* era un dato inmediato de la conciencia, la conciencia es a su vez resultado del encuentro de la materia con la libertad. Por ello, debemos afirmar que toda la psicología de Bergson se basa en la aceptación simultánea de los tres datos inmediatos de la conciencia que mostrara en su tesis doctoral. Si no fuera de este modo, habría que situar la libertad como algo diferente a la conciencia y viceversa, requiriendo entonces nuevas preguntas para determinar su relación. La simultaneidad a la que nos referimos es una descripción conceptual, ya que los tres datos no son sino diferentes perspectivas de descripción de una misma experiencia: la experiencia de la duración como vida psíquica que se observa a sí misma como movimiento creador.

### *Segunda descripción*

En este caso nos muestra el cuerpo como un centro de fuerzas que se las tiene que ver con fuerzas externas.

Los sentidos son alcanzados por la materia con sus estímulos que se propagan centrípetamente por el sistema nervioso. La facultad cerebral que llamamos perceptiva y la función refleja de la médula espinal difieren únicamente en grado; la médula transforma las excitaciones recibidas en movimientos ejecutados mientras que el cerebro prolonga las excitaciones en tanto que movimientos nacientes, dilatando la relación entre estímulo y respuesta. El sistema nervioso parece limitado a conducir, componer o inhibir los movimientos.

Según sea la trayectoria de la excitación dependerá el tipo de movimiento que realicemos. Si va de la periferia a la médula espinal y de ésta a la periferia haremos movimientos automáticos, aprendidos o reflejos, se trata en todo caso de movimientos determinados<sup>381</sup>. Cuanto más inmediata es la reacción ante un estímulo, menos diferencia habrá entre el impulso y el movimiento necesario.

El movimiento de los estímulos nerviosos de la periferia al cerebro y de él al sistema periférico supone entonces un rodeo. Médula y cerebro difieren en complicación, no en

---

<sup>381</sup> MM, p. 81/272.

naturaleza<sup>382</sup>. El cerebro funciona como una centralita telefónica<sup>383</sup> que “pasa/da la comunicación”<sup>384</sup>, no añade nada, constituye un verdadero centro donde la excitación periférica se pone en relación con uno u otro mecanismo motor, elegido, no impuesto. A medida que aumenta la distancia y el tiempo entre el estímulo y el movimiento, la reacción se hace menos necesaria hasta llegar a ser incierta. De estas acciones Bergson dirá que son o voluntarias o libres.

El cerebro parece ser un instrumento de análisis con relación al movimiento recogido y un instrumento de selección respecto del movimiento ejecutado en tanto que amplía las posibilidades de desarrollo del movimiento entrante, bosqueja acciones posibles y organiza algunas de ellas. Cuanto más complejo es el cerebro y el sistema nervioso, mayor capacidad tendrá de conectar puntos alejados en el espacio ampliando de este modo el horizonte de acciones posibles y la percepción.

La percepción es una solicitud a la acción. A mayor necesidad en la reacción es preciso que la percepción “semeje un simple contacto”<sup>385</sup> de forma que la percepción y la reacción son casi inmediatas la una a la otra. Si aceptamos que la menor necesidad en la reacción y la dilatación o inhibición de una reacción implica una “zona de indeterminación que enmarca la actividad”<sup>386</sup> quiere decir que se dan “percepciones variables entre el ser vivo y las influencias más o menos lejanas de los objetos que le interesan”<sup>387</sup>. La mayor indeterminación en las reacciones implica también una mayor riqueza en las percepciones. Esta indeterminación “se traducirá por una reflexión [de las imágenes] sobre sí mismas, o mejor por una división de las imágenes que rodean nuestro cuerpo”<sup>388</sup>.

---

<sup>382</sup> MM, p. 25/228.

<sup>383</sup> Renato Barilli en su obra *Bergson, il filosofo del software* señala en primer lugar como Bergson introduce su concepción de la materia y la percepción en el ámbito del electromagnetismo, y de los fenómenos electrológicos, intuyendo la necesidad de eliminar la red de conceptos cartesianos por otros criterios más eficaces, sustituyendo así el punto y la línea por los campos de fuerzas, los experimentos con la gravedad por las emisiones electromagnéticas, los estados de conciencia con el campo que crean estas ondas tridimensionales. Sin embargo de las metáforas utilizadas por Bergson para explicar lo que son y lo que no son nuestras operaciones psíquicas, a veces toma como ejemplos aparatos de telecomunicaciones de cuyos progresos estaba bien informado, pero, en cuanto productos tecnológicos, responden a un esquema mecanicista del comportamiento, lo cual nunca podría ser una metáfora adecuada para explicar nada que sea psíquico o vital, desde el planteamiento bergsoniano de la duración. Anotamos nosotros que sin embargo el uso de estas metáforas por parte de Bergson se reducen a metáforas del funcionamiento corporal, siendo posiblemente un ejemplo de que a pesar de la teoría de la materia que propone en el capítulo IV de MM, el propio Bergson no logró desprenderse de todos los prejuicios que intuía. Cfr. Barilli, R., *Il filosofo del software*, Ediotiale Raffaello Cortina, 2005.

<sup>384</sup> MM, p. 26/229. Dependiendo de las traducciones se traduce “donner la communication” por dar o pasar.

<sup>385</sup> MM, p. 28/230.

<sup>386</sup> MM, p. 28/231.

<sup>387</sup> MM, p. 29/231.

<sup>388</sup> MM, p. 66/260.

Si el cuerpo humano percibe a través de sus órganos sensoriales ciertas excitaciones del mundo exterior, a modo de millones de vibraciones que emanan de los objetos presentes en ese momento en su campo de percepción, la función de esos órganos sensoriales será la de traducir a sus propio lenguaje eso que reciben y transmitirlo al cerebro, para que, entre todos los órganos evalúen de qué se trata y qué hacer, cómo reaccionar. A modo de asamblea, entre todos, construyen la imagen del objeto. La percepción en cuanto recolectora de excitaciones provenientes del mundo material tiene una función de transmisión de estos movimientos que podríamos llamar energéticos, en cuanto tienen que ver con la circulación de energía en el sistema nervioso de nuestro cuerpo. De este modo el cuerpo se entiende como un centro de transmisión y traducción de movimiento volcado e interesado en la acción<sup>389</sup>, ofreciendo al cuerpo el mayor número de posibilidades de movimientos de sus aparatos motores según una excitación dada.

Los sentidos participan en primera instancia como transmisores aislados, con educación y práctica lograrán coordinarse entre sí. Cada sentido “parece vibrar según un modo determinado de sensación”<sup>390</sup> y por la naturaleza del cuerpo y de la atención aportan visiones fragmentarias de los objetos que mediante la práctica se logrará reunir en las imágenes de objetos.

La afección es la resistencia del cuerpo a los estímulos exteriores. Si la percepción “mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide su poder absorbente”<sup>391</sup>, la una abarca la distancia y las acciones posibles, la otra el contacto y la acción real, de hecho, siendo la superficie del cuerpo el límite común de lo interior y lo exterior es la única extensión, la única materialidad que es a la vez percibida y sentida. Así, percepción y afección difieren en naturaleza, puesto que eliminando nuestro cuerpo, el mundo material subsiste pero las afecciones en cuanto sensaciones internas desaparecen al desaparecer el cuerpo.

Las afecciones requieren educación como las percepciones pero el resultado en vez de producir una coordinación entre sí, produce que se coordinen con percepciones, en cada caso de uno o varios sentidos, o con ideas.

Así el cuerpo en tanto perceptivo y afectivo, además de ser la imagen central que organiza el mundo exterior, es la única imagen que percibimos más allá de su superficie y que además conforma la base psíquica de mi personalidad. Pero en tanto cuerpo, nada tiene que ver con la producción de representaciones.

---

<sup>389</sup> MM, p. 27/229

<sup>390</sup> MM, p. 52/249.

<sup>391</sup> MM, p. 57/253.



De este modo Bergson plantea la necesidad de dos postulados: 1) Existe la indeterminación en la acción; 2) De esta indeterminación se debería deducir la “necesidad de la percepción consciente”<sup>392</sup>. La conciencia de una percepción aparece en el preciso momento en que una excitación recibida de la materia no se prolonga inmediatamente en una reacción necesaria, es decir, cuando no reaccionamos ni de forma refleja ni de forma automática.

Desde ambas descripciones llegamos a los dos postulados que fundamentan la descripción de la percepción como reflexión de la luz que se da en su encuentro con la libertad, en tanto que indeterminación de la reacción. De ambas descripciones debemos señalar la importancia de las metáforas que ha elegido el autor y de como a su vez la necesidad de expresarse con analogías cierra el campo semántico y direcciona las posibles interpretaciones de su teoría, ayudando a resignificar los términos y a avanzar la investigación por su nuevo camino.

Cuanto más se desarrolle el sistema nervioso más posibilidades provee, más capacidad de poner en relación diferentes puntos del espacio; su mayor perfeccionamiento remite a una acción cada vez menos necesaria, creciendo la indeterminación dejada a la elección del ser vivo en su conducta frente a las cosas<sup>393</sup>.

Observando el sistema nervioso en diferentes animales Bergson solo encuentra que a mayor complicación del sistema menos necesidad hay en las reacciones, pero en todos los animales, el sistema nervioso está enfocado en la acción. Si tuviera como fin el conocimiento deberíamos encontrar en otras especies animales la representación de un modo semejante al que experimentamos los humanos, pero no es así, por ello la capacidad de representación se debe a otras facultades que nada tienen que ver con la dimensión material del cuerpo. Es la primera ocasión en la que Bergson busca argumentos en la evolución de la vida para interpretar las facultades humanas señalando el problema de la interpretación de qué sea la percepción como núcleo de todos los malos entendidos de la historia de la teoría del conocimiento.

La interpretación de la percepción que afirma que es funcional al conocimiento en sí, y no al conocimiento para la acción es una interpretación guiada por los intereses del intelecto y por su tendencia a extralimitarse acríticamente, tendencia de la que el positivismo de las ciencias naturales es su mayor exponente. Así pues, desde este momento y hasta 1907

---

<sup>392</sup> MM, p. 27/230.

<sup>393</sup> MM, p. 27/230.

cuando publica su obra *La evolución creadora*, irá perfilando la necesidad de enmarcar toda teoría del conocimiento en la teoría de la vida para evitar posturas mecanicistas y deterministas que nos impidan captar el movimiento en evolución creadora que es la realidad. En *Materia y memoria* todavía no ha elaborado la noción de *elan vital*. Apenas una mención a la energía creadora<sup>394</sup> encontramos en la *Introducción*, pero ello es coherente con la filosofía bergsoniana: en la investigación, a través de la observación de la experiencia, vamos descubriendo. El camino es inanticipable, por ello en los análisis de *Materia y memoria* podremos ir viendo como va intuyendo la necesidad de pensar la vida desde un punto de vista biológico que ayude a desmalezar los enredos de filósofos y psicólogos y sepa orientar las preguntas de ambos. De lo contrario, estaremos condenados a una cosmovisión encerrada en los límites de la lógica intelectual y a una teoría del conocimiento incapaz de progresar que siempre sospecha de la realidad o de la subjetividad, pero nunca se siente segura para avanzar. En esta misma postura seguiremos desconociendo qué es el cuerpo y qué el espíritu.

Las disputas epistemológicas encuentran otro punto de discusión en la experiencia en la que al suprimir el objeto que se está percibiendo, la imagen que de él tenemos subsiste en nuestra representación. Tal subsistencia ha sido argumento para afirmar que el cerebro era capaz por sí solo de producir representaciones, cuando lo que está ocurriendo es que la memoria está interviniendo. La memoria será la clave para entender la relación entre el cuerpo y la psique y de cómo se inserta la libertad en la materia.

### **3.2. Teoría de la memoria**

Hasta aquí hemos presentado la teoría de la percepción pura que propone Bergson y que asegura que conocemos la materia dando alas a la ciencia y asegurando la inserción del hombre en la realidad. La interpretación de la percepción y del conocimiento como procesos cuya función es el movimiento, la acción, disuelve los problemas que plantean las hipótesis de si vivimos en un sueño, de si todo es producto de un espíritu maligno o de nuestra mera imaginación.

Pero en la exposición hay varias dificultades que no se han tratado:

La percepción pura se da de derecho pero no se da de hecho, ya que por instantáneo que sea este proceso siempre tiene una cierta amplitud, es decir, duración: “de suerte que nuestras percepciones sucesivas no son jamás momentos reales de las cosas, como hemos

---

<sup>394</sup> MM, p. 8/215.

supuesto hasta aquí, sino momentos de nuestra conciencia”<sup>395</sup>: nuestra experiencia es ya siempre un mixto. Si no existiese la conciencia del tiempo y la memoria que es la facultad capaz de unir dos momentos refiriéndolos al presente, no se podría nunca dar esa dilatación del tiempo que es condición de posibilidad para que podamos actuar mediante reacciones que no solo sean reflejas, como la mayoría de los seres vivos.

Si la percepción nos da vistas discontinuas de la realidad con vistas a nuestra reacción sobre la materia, si el proceso fuera instantáneo no habría tal proceso porque precisamente todo sería instantáneo, aquí y ahora. Toda percepción actual sería como la materia, puro presente, pero no sabría orientar la acción. Para que el proceso se de es necesario que intervenga la memoria que posibilita la presencia sucesiva de estas vistas instantáneas, enlazándolas y prolongándolas del presente hacia el futuro. Por ello, matiza Bergson, a pesar de haber usado el término instantáneo<sup>396</sup> no existe jamás nada con esas características, toda experiencia humana es ya siempre una cierta duración. Por lo que comenzamos fragmentando la realidad y la memoria la vuelve a unir en el presente para luego enlazarla con el pasado asegurando la continuidad de nuestra experiencia en el tiempo al volcar esa unión en una imagen que orienta las decisiones de cara al futuro. El presente se define así como sensorio-motor, “la conciencia que tengo de mi cuerpo”<sup>397</sup> es mi actitud.

Todas las disputas entre idealistas y materialistas se resuelven al considerar que no solo la memoria recubre con sus experiencias subjetivas todas las imágenes del universo que percibimos, es, sin duda, el componente subjetivo de nuestra percepción, pero es también la condición de posibilidad de que efectivamente percibamos, ya que sin su participación viviríamos en un constante nacer y morir: “la memoria (...) es causa de que percibamos la materia en nosotros, cuando de derecho la percibimos en ella”<sup>398</sup>.

La subjetividad de la percepción consiste en el aporte de la memoria, mientras que las cualidades sensibles las conocemos en sí, aunque desde dentro de nosotros, y las podríamos conocer en sí, si las liberáramos del particular ritmo de la duración en que consiste nuestra conciencia, si pudiéramos extraerlas del tiempo y tomarlas en su pura extensión en el espacio. Para conocer lo real en su objetividad habría que separar el sujeto del objeto: bastaría con eliminar el aporte de la memoria a las imágenes, dejando una serie de cualidades homogéneas proyectadas en el espacio, que no conforman continuos sino que

---

<sup>395</sup> MM, p. 72/265.

<sup>396</sup> MM, p. 72/265.

<sup>397</sup> MM, p. 156/333.

<sup>398</sup> MM, p. 76/268.

están separados, separación que es el discernir de la conciencia sobre lo que nos interesa o no, en función de nuestras necesidades<sup>399</sup> Esa separación se daría en las imágenes, en las cuales se mezclan los objetos del mundo y las experiencias del sujeto, y a ello se aplica el intelecto cuando se representa tanto al objeto como al sujeto en un plano extenso de tipo euclidiano.

Para refutar a los materialistas Bergson acepta sin problemas que la materia es tal cual la conocemos, su ser y su parecer son iguales. De este modo se afirma tanto la materia como su heterogeneidad con el espíritu. Si de la percepción eliminamos lo que pone la memoria obtendremos el objeto en sí, puede que no sea todo el objeto, pero será el objeto. Si eliminamos el objeto de nuestra presencia, algo que sucede tan habitualmente como cerrar los ojos, es eliminar lo que la imagen tiene de objetivo y observar lo que la memoria nos presenta.

Establecer una diferencia de naturaleza entre el recuerdo y la percepción poniendo en la percepción algo de lo que carece absolutamente el recuerdo constituiría el argumento de que eso que interviene en la percepción que nada tiene que ver con el recuerdo, es la realidad intuitivamente aprendida. Y en sentido contrario, la presencia de 'eso' que no pertenece al recuerdo, pero que está en la imagen, es lo que diferencia una imagen del presente respecto a otra soñada y la que nos garantiza que 'la vida no es un sueño'. Por lo que el recuerdo auxilia inexorablemente a toda percepción y a todo momento en cuanto presente dilatándolo en un espesor que es la duración de la memoria.

Las tesis hasta aquí expuestas no son susceptibles de confirmación empírica. El papel que juega el cerebro en la representación, o más bien, el que no juega, hasta este momento se presenta como una hipótesis. Bergson cree que yendo al estudio de la memoria, precisamente donde los que optan por hacer del cerebro el sostén de toda la vida psíquica tratan de fundamentar su posición, cree que ahí podrá demostrar que la realidad espiritual trasciende la materia, la sobrepasa y no permite pensar que se de ni paralelismo ni traducción de los movimientos de la conciencia con los movimientos de la materia. Primero por vía negativa, señalando lo que no es la memoria, y luego por vía positiva, muestra que, si bien la memoria y el cerebro son solidarios en ciertas cuestiones, es en el ámbito de las patologías cerebrales donde se revela que el cerebro solo condiciona ciertas operaciones de la memoria, desbordando la memoria el papel del cuerpo.

---

<sup>399</sup> Separación que ya implica una actividad del sujeto, siendo funcionalmente imposible separar objetividad-subjetividad de cada hecho percibido, porque el interés y la utilidad dirigen de hecho todo acto percepción, toda actualización de la memoria.

Ahora podremos profundizar en la teoría de la memoria de Bergson que vuelve a partir de la realidad como una penetración de percepciones y recuerdos, más concretamente, de percepciones puras y recuerdos puros.

La labor del psicólogo será disociar lo que cada acción aporta a las imágenes. Pero la psicología está viciada por las categorías y el lenguaje de los estudios de la materia que aplica indiscriminadamente a fenómenos que son por definición inextensos. De ese tipo de vicios se derivan las teorías que hacen del recuerdo una percepción más débil de la sensación. Esta postura imposibilita toda comprensión de: 1) Los fenómenos del reconocimiento y 2) La existencia del inconsciente.

Estos dos problemas serán el objeto central de estudio que posibilite una comprobación de la teoría de la memoria en el ámbito de la experiencia. Volver a pensar la relación sujeto-objeto ya no en base al espacio, sino en función del tiempo, será la tarea que quiere exponer Bergson en los capítulos II y III de *Materia y memoria*.

Se propone poner a prueba que si “el espíritu es una realidad, es aquí, en el fenómeno de la memoria, donde deberemos apreciarlo experimentalmente”<sup>400</sup>. Nuevamente, desde la exploración interior a través de la experiencia y observación psicológica tratará de refutar las teorías de la psicofísica de su tiempo que fascinadas por los avances de la psicofísica, la neurología y la ciencia natural positiva extendieron su visión mecanicista y determinista al interior del ser humano.

### **A. Memoria y reconocimiento**

Todo debe pasar, pues, como si una memoria independiente reuniese imágenes a lo largo del tiempo a medida que se producen y como si nuestro cuerpo, con lo que le rodea, no fuese jamás otra cosa que una de entre esas imágenes, la última<sup>401</sup>

Bergson ha explorado nuestra experiencia desde el exterior al interior para observar qué papel tiene el cuerpo en relación a la materia y al conocimiento de ésta. Propone por hipótesis que nuestra percepción de la materia es total, en función de la propia definición de la materia como todo que se da completo en cada punto del espacio. A esta percepción total que viene recortada por la percepción y vuelta a unir por la memoria, añadirá la hipótesis de una memoria total. Así somos cuerpo entre cuerpos, imagen entre imágenes y memoria total de nuestra vida interactuando en un presente que fluye hacia delante sin cesar.

---

<sup>400</sup> MM, p. 77/268.

<sup>401</sup> MM, p. 81/272.

La percepción, sin ayuda de la memoria, es la de un presente siempre nuevo, sin continuidad. El hecho de que no sea así como se nos da la experiencia implica que hay algo que los une y que los hace durar, los prolonga no ya como acción sino como representación.

Esta idea de duración pone el presente en una fuga constante, que fluye constantemente al pasado en el que se convierte cada percepción cuando llega a la conciencia: porque cuando llega a la conciencia, la percepción ya se ha ido, la presencia ha dejado lugar a la representación como memoria. Tomar toda percepción como algo que dura es poner a la percepción y a la memoria ya siempre funcionando simultánea y solidariamente, porque la memoria opera uniendo las sucesivas impresiones y sensaciones que recogen las percepciones.

Así Bergson concibe un cuerpo que en cuanto extensión es el límite móvil entre objetos que le influyen y objetos sobre los que actúa. En cuanto al tiempo, el cuerpo está siempre situado en un punto preciso “en que mi pasado viene a morir en una acción”<sup>402</sup>, es decir, es el momento en el que el pasado se inserta en el presente con vistas al futuro.

La pregunta de Bergson a lo largo de los capítulos II y III de *Materia y memoria* es precisamente sobre qué y cómo es esta memoria. En la investigación se encuentra con diferentes planos de la vida interior de los que se empeñará en diferenciar lo que la acción y la necesidad han incorporado frente a lo que ella es.

Plantea así tres proposiciones mediante las que plantea su teoría del reconocimiento:

I. *El pasado se conserva de dos maneras distintas:*

1) *como/dentro de los mecanismo motores*

2) *dentro/como recuerdos independientes*<sup>403</sup>

De forma que el reconocimiento se realizará así de dos maneras:

1) Actuará en la acción misma con una activación absolutamente automática del mecanismo apropiado a las circunstancias.

2) Implicará un trabajo del espíritu, que irá a buscar en el pasado, para dirigir las sobre el presente, las representaciones más aptas para insertarse en la situación presente.

Lo que lleva a la segunda afirmación:

II. *El reconocimiento de un objeto presente se hace por movimientos cuando procede del objeto, por representaciones cuando emana del sujeto*<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> MM, p. 82/273.

<sup>403</sup> MM, p. 82/272. Cursiva del autor.

<sup>404</sup> MM, p. 82/273. Cursiva del autor.

Este proceso describe una comunicación continua entre representaciones y movimientos que desde la memoria van a insertarse en la acción:

*III. Se pasa, por grados imperceptibles/insensibles, de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los movimientos que diseñan la acción naciente o posible en el espacio. Las lesiones del cerebro pueden alcanzar a estos movimientos, pero no a estos recuerdos*<sup>405</sup>

Según se conserve el pasado el autor describe dos tipos de memoria: la memoria pura y la memoria hábito.

### **B. Memoria pura**

La primera sería la memoria pura, que es involuntaria y espontánea, y guarda los acontecimientos en cuanto irrepetibles por estar ligados a una fecha del pasado (irrepetible por definición). Estos acontecimientos se recuperan como “recuerdo espontáneo, que es, justamente, perfecto; el tiempo no podrá añadirle nada sin desnaturalizarlo”<sup>406</sup>, cada recuerdo es un momento irreductible de mi historia. La memoria espontánea es la memoria por excelencia, que registra todo lo que vivimos “por el solo efecto de una necesidad natural”<sup>407</sup>; es una función vital y no una facultad, pues éstas funcionan de forma discontinua mientras que la memoria no, está constantemente activa: “el registro, por la memoria, de hechos y de imágenes únicas en su género se prosigue en todos los momentos de la duración”<sup>408</sup>, como los pulmones o el corazón, siendo pues más una función vital<sup>409</sup> que una facultad espiritual.

La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. (...) Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente (...) No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera<sup>410</sup>

La caracterización de la duración en cuanto memoria pone en este movimiento su propio motor tanto para avanzar como para registrar su andar y conservarse con toda su riqueza.

<sup>405</sup> MM, p. 83/273-274. Cursiva del autor.

<sup>406</sup> MM, p. 88/278.

<sup>407</sup> MM, p. 86/276.

<sup>408</sup> MM, p. 88/277.

<sup>409</sup> Cfr. MM, p. 115/300 afirma: “puesto que la memoria está siempre presente”

<sup>410</sup> EC, p. 3-4/442.

Con la misma fuerza empuja sus recuerdos hacia el presente. De este modo, duración, memoria y elan vital quedan asimilados, siendo cada término la descripción de una de sus facetas, de sus potencias.

En los seres conscientes, ¿cuál es la función de ese registro total de la experiencia? Bergson contesta que, eminentemente, el registro del pasado sirve para orientar la acción presente. Esta memoria cuando recuerda, es decir, cuando trae el pasado al presente es una memoria que *imagina*, en este sentido, recordar es imaginar (aunque no a la inversa), presentar imágenes para la percepción presente, y en tanto que el presente está orientado a la acción hacia el futuro, la memoria participará en completar la percepción aportando por semejanza experiencias anteriores que puedan servir para adoptar una acción u otra. Se trata de un trabajo del espíritu, que irá a buscar en el pasado los recuerdos para dirigirlos sobre el presente, en forma de representaciones *aptas* para insertarse en la situación presente.

De este modo, además de poner en la memoria una tendencia hacia la conciencia en cuanto atención al presente, el propio espíritu (si es que se puede diferenciar de la duración y de la memoria) iría hacia el pasado; en este sentido su función sería la de “abrirle la puerta”. El espíritu en tanto que conciencia sería entonces la esclusa que deja pasar o no los recuerdos y que en cuanto atención, dirige la selección de la realidad que interesa, es decir, preside la acción del presente.

Los actos libres serían aquellos en los que interviene la conciencia, es decir, en los que la reacción no se produce de forma inmediata tras la excitación. Este concurso de la conciencia consiste en la selección de imágenes.

La percepción pura parecerá pertenecer a los cuerpos externos, pero cuando la percibimos es ya un mixto. En el momento de la percepción se produce como una llamada al recuerdo. Percibir, en cierto sentido, sería una ocasión para recordar. La función de la memoria con todos los recuerdos que ha guardado de toda la experiencia vivida, consciente o inconscientemente, vendría a recubrir cada percepción completando la experiencia presente, enriqueciéndola con la experiencia anterior y orientando la acción en función de las experiencias anteriormente vividas. Este enriquecimiento, revestimiento y capacidad orientadora se da por la presentación, por parte de la memoria, de imágenes-recuerdos que en virtud de una selección por su semejanza con el presente, pueden aportar experiencias semejantes anteriormente vividas, anticipando cadenas posibles de sucesos y de futuros posibles, iluminando de esta manera las elecciones del presente con vistas a la acción, iluminando la previsión del futuro.



Así, el presente se nos muestra como una selección constante entre los inconmensurables recuerdos que la memoria puede aportar al presente y entre los inconmensurables estímulos que nos llegan del mundo material (tanto desde nuestro cuerpo como desde el mundo que nos rodea).

### **C. Memoria Hábito**

El segundo tipo de memoria es el que realiza el trabajo de ‘aprender de memoria’. Por medio de la repetición y el esfuerzo, consigue implicar al cuerpo entero en el desenvolvimiento de ciertos movimientos creando un mecanismo motor. Este modo de acceder a la memoria consiste en la creación de recuerdos adquiridos voluntariamente, por repetición, como por ejemplo, el aprendizaje de un deporte o de una poesía y del mismísimo arte de la memoria: “el recuerdo aprendido saldrá del tiempo a medida que se sepa mejor la lección, se hará cada vez más impersonal, cada vez más extraño a nuestra vida pasada”<sup>411</sup>, pero mientras lo aprendemos, podremos recordar sin esfuerzo los diferentes momentos del aprendizaje como si fueran episodios de una historia. En principio, estos ‘episodios’ no lograrían ni pretenderían pasar a ser un recuerdo de tipo espontáneo, sino que su finalidad sería la de construir un mecanismo motor, crear un hábito nuevo del cuerpo o del intelecto. Trabaja por descomposición y recomposición creando una imagen compuesta de todas las repeticiones realizadas, una imagen que una vez lograda borrará todas las etapas intermedias por las que pasó.

La educación, en tanto que aprendizaje de memoria, implica crear una conexión estable entre la percepción y el movimiento que la utiliza. La adaptación a la vida sería así el proceso de percepción y reacción apropiada, en tanto que éxito a base de prueba-error, que se concluye con el registro del pasado de forma integral en forma de recuerdo puro y bajo forma de hábito motor creado por repetición.

### **D. Análisis del reconocimiento**

#### **1. Reconocimiento automático**

El autor estudia dos ejemplos para mostrar como funciona la creación de mecanismos de la memoria por parte de la memoria hábito.

Cuando queremos aprender un ejercicio físico, primero observamos el movimiento que debemos aprender, luego empezamos a repetirlo de forma que cada repetición, lejos de ser

---

<sup>411</sup> MM, p. 88/278.

un ejercicio en sí mismo, denota otra operación: consistirá en “separar lo que primeramente estaba recubierto, en dar a cada uno de los movimientos elementales esta autonomía que asegura la precisión”<sup>412</sup> en la ejecución. Así, “la repetición tiene como verdadero efecto *descomponer* primero, *recomponer* después”<sup>413</sup>. Mediante la repetición lo que se logra a la vez es insertar la memoria en el cuerpo. En el caso de aprender una nueva lengua Bergson postula que se da el mismo esfuerzo.

Cuando escuchamos a dos personas hablar una lengua que desconocemos, lo que escuchamos es un ruido continuo: el oído oye pero no distingue significado alguno. Mediante la repetición de ciertas impresiones auditivas y visuales coordinadas, logra descomponer lo que al principio parece un ruido ininteligible en partes significativas, palabras, para luego recomponer su movimiento formando un conjunto de vuelta y logrando así la *comprensión*.

Pero esta comprensión sin embargo no es suficiente para hablar una lengua, se necesita un acompañamiento motor para poder ejecutarlo y *hablar* en esta nueva lengua.

Así pone el acento no en la repetición, como hacen ciertas teorías del lenguaje, sino en la capacidad de descomposición. Este acompañamiento motor ayuda a la descomposición de los sonidos, sin cuya diferenciación nos sabrían evocar a la memoria y elegir entre lo que la memoria aporta. Así “hay en estos diversos fenómenos algo más que acciones absolutamente mecánicas, pero menos que una llamada a la memoria voluntaria; testimonian una *tendencia* de las impresiones verbales auditivas a prolongarse en movimientos de articulación, tendencia que seguramente no escapa al control habitual de nuestra voluntad, que implica quizá un discernimiento rudimentario y que se traduce, en el estado normal, por una repetición interior de los rasgos salientes de la palabra oída”<sup>414</sup>. Esta tendencia a la imitación interior es una iniciación del movimiento, a manera de boceto que nos presenta un esquema imaginativo, que como veremos en detalle en seguida, es al que se aplican las imágenes que aporta la memoria. Esta diferenciación rudimentaria es lo que llamaríamos comprensión; para poder pasar a la pronunciación es necesario involucrar a los músculos para que se asocien a este esquema. Es necesario que se de la 'orden' a los músculos (a modo de causa) para que articulen el sonido (palabra voluntaria).

---

<sup>412</sup> MM, p. 122/305.

<sup>413</sup> MM, p. 122/305.

<sup>414</sup> MM, p. 123/308.

Este es el esquema motor que Bergson encuentra entre nuestra percepción y nuestra memoria. Mecanismo que se puede dañar impidiendo que se dé el proceso de descomposición y por lo tanto impidiendo que la memoria se actualice. Este trabajo de descomposición es el que nos permitiría entender una misma palabra dicha por diferentes personas en diferentes tonos y contextos. Esquematizando reconducimos las diferentes impresiones auditivas a un mismo significado.

Estos movimientos de repetición interna y reconocimiento son el preludio de la atención voluntaria, son el límite entre el automatismo y la voluntad<sup>415</sup>.

Si la comunicación entre los sentidos, el mecanismo motor y los músculos se rompe en alguno de los puntos, tendremos las diferentes patologías asociadas al lenguaje.

Se puede perder la facultad espontánea de hablar pero no la capacidad muscular de articular palabras de manera mecánica y automática (como al repetir lo que alguien acaba de decir aunque carezca de sentido o al cantar una canción), en este caso se pierde la conexión del mecanismo de la memoria con los músculos.

En el caso de que el daño se localice en la conexión entre los sentidos y el mecanismo motor, lo que se pierde es la capacidad de comprensión, de descomposición. Estos casos son curiosos porque los pacientes no responden ni siquiera a ruidos muy intensos y estrepitosos aunque conserven intacta la fisiología del órgano del oído. Un ejemplo que ilustra bien este caso, ya que suele ser transitorio, es el relato de un paciente que decía oír las campanadas de una iglesia pero que era incapaz de *contarlas*.<sup>416</sup>

## 2. Reconocimiento intelectual

La diferencia entre el reconocimiento motor o automático y el intelectual es el concurso de la atención consciente. Bergson lo compara con un circuito eléctrico de modo que cuando se nos presenta un objeto nuestro espíritu se tensa hacia él: “el objeto nos entrega partes cada vez más profundas de sí mismo a medida que nuestra memoria, colocada simétricamente, adopta una más alta tensión para proyectar hacia él sus recuerdos”<sup>417</sup>. Desde esta simetría a medida que profundiza en el objeto, reconstruye con él las condiciones cada vez más lejanas con las que forma un sistema, y a la par, va profundizando también en

---

<sup>415</sup> MM, p. 128/310.

<sup>416</sup> Para un desarrollo sobre la operación de distinguir en la filosofía de Bergson, *Supra*. Primera parte. Capítulo 3. Apartado 3.1.

<sup>417</sup> MM, p. 128/311.

niveles cada vez más profundos de la memoria poniendo a disposición cada vez mayor número de recuerdos que “deja correr hacia ella [la percepción] los recuerdos que van a recubrirla”<sup>418</sup> así, “un acto de atención implica una solidaridad tal entre el espíritu y el objeto”<sup>419</sup> que como en los circuitos eléctricos, “todos los elementos, comprendido incluso el objeto percibido, se mantienen en estado de tensión mutua”<sup>420</sup>, en una ampliación del sistema del mundo material y del espíritu que se “entrega siempre entero”<sup>421</sup>.

Esta situación la vuelve a comparar Bergson con el efecto de la reflexión de la luz: “toda percepción atenta supone verdaderamente en el sentido etimológico de la palabra, una reflexión, es decir, la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos”<sup>422</sup>. Metáforas de luz y tensión eléctrica que se repiten y que aluden a una similitud entre la materia y el espíritu, a una forma en que ambos pueden tensarse y así relacionarse, a una forma de interpenetrarse.

La imagen que se forma con los recuerdos que aporta la memoria se amolda tan bien a nuestra percepción que la mezcla entre percepción y memoria las hace indistinguibles. Ahora bien, de nuevo, ¿cómo se da esta selección para que sea adecuada y no azarosa?.

La percepción en cuanto llamado a la acción comienza cuando “la percepción se ha descompuesto automáticamente en movimientos de imitación”<sup>423</sup> que generan un esbozo, como un cuadro común sobre el que se aplican las imágenes recuerdos. La memoria selecciona a partir del análisis del esquema.

Si no hubiera atención, la memoria pura quedaría inoperante, incapaz de actualizarse y enriquecer el presente de la acción. No habría entonces más que “una yuxtaposición pasiva de sensaciones acompañadas de una reacción maquinal”<sup>424</sup>, es decir, no habría percepción.

La percepción *distinta y reconocida* es, desde la perspectiva del movimiento, la activación de “dos corrientes de sentidos contrarios, una de las cuales, centrípeta, viene del objeto exterior, y otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que llamamos el 'recuerdo puro’”<sup>425</sup>.

---

<sup>418</sup> MM, p. 129/311.

<sup>419</sup> MM, p. 115/299.

<sup>420</sup> MM, pp. 114-115/299.

<sup>421</sup> MM, p. 117/301.

<sup>422</sup> MM, p. 297/113.

<sup>423</sup> MM, p. 117/301.

<sup>424</sup> MM, p. 142/322.

<sup>425</sup> MM, p. 142/322.

Así, prestar atención, comprender, reconocer con inteligencia e interpretar, serían términos que se refieren a una misma operación por la que el espíritu deja correr los recuerdos hacia el presente. Pero para que se de la unión del boceto de la sensación con la imagen recuerdo se requiere esta actitud mental de la atención que ya dirige el cuerpo formando a su vez una actitud corporal. La atención es un dispositivo tanto espiritual como corporal.

El ejemplo que aporta es el que cotidianamente experimentamos ante un interlocutor, según sea la persona y el tema del que se trate, regularemos el tono también de nuestro trabajo intelectual. En este ejemplo Bergson quiere asentar definitivamente que todas estas experiencias no se pueden tomar como fragmentarias, sino que son procesos puros, nunca cosas, ya que en ellos se pone de manifiesto la imposibilidad de realizar cortes puros y determinar dónde empieza la percepción y dónde la imagen, dónde la imagen recuerdo y dónde el recuerdo. Queda claro así que desde el punto de vista interior no nos las vemos con cosas sino procesos y que el principio de identidad en este ámbito es incapaz de afinar sus cortes<sup>426</sup>.

La importancia de la activación de la memoria en la vida cotidiana la explica a través de los experimentos sobre la percepción que demuestran que percibimos mucho menos de lo que creemos, y que por lo común es la memoria la que rellena la información. Pone ejemplos de cuando leemos el periódico y nos llama la atención un titular. Lo volvemos a leer y nos damos cuenta de que en realidad hemos “leído” mal, es decir, nuestra memoria ha completado la frase con otra imagen que no es la del texto. Este caso se explica porque no leemos cada letra, cada palabra, leemos una secuencia de caracteres y el resto lo completamos mediante el trabajo de “adivinación”<sup>427</sup>.

El punto que queda más oscuro en la teoría de la memoria de Bergson es la cuestión del esbozo de la sensación como orientador de la selección de recuerdos por parte de la memoria. Todavía desarrolla un nuevo examen de como se da este proceso en relación al papel que desempeñan las ideas generales. Para ello aporta nuevas distinciones y basadas en la demostración de la existencia de la memoria pura como memoria total de todas nuestras experiencias incorporando a su investigación la noción de inconsciente. Desde este nuevo plano podremos entender en su profundidad la dinámica entre pasado, presente y futuro y observar en el detalle de ciertas patologías la confirmación a sus tesis.

---

<sup>426</sup> MM, p. 135/316.

<sup>427</sup> ES, p. 98-99/106-107 Bergson expone en este texto varios experimentos llevados a cabo por Goldscheider y Muellet.

### *Diferencia entre recuerdo puro e imagen-recuerdo*

Percepción y recuerdo puros se necesitan: sin la percepción el recuerdo puro permanecería ineficaz, en estado virtual, permanecería en el fondo de la memoria pura sin tener nada que ver con la acción ni con el presente, permanecería inoperante, y en cuanto impotente, permanece inconsciente. Éste es el estado característico de la memoria pura. Para que un recuerdo se vuelva actual tiene que unirse a una percepción atravesando por diferentes planos de contracción y dilatación de la memoria hasta constituirse en una imagen-recuerdo junto con la percepción para formar una nueva imagen.

La costumbre del intelecto de establecer distinciones tajantes, en vez de aceptar la experiencia como un mixto de percepción y recuerdo, los separa y hace de cada uno un modo de existencia independiente y diferente. Y al igual que no acepta participación alguna en la conciencia de los objetos externos no perceptibles en ese momento, menos acepta la participación de los estados internos no conscientes. Negar que haya recuerdos en estado inconsciente, es negar que la memoria almacene todo lo vivido con máximo detalle, es negar la operatividad de todo lo pasado en nuestro presente, es dar preeminencia a la experiencia del mundo sobre la experiencia interior tendiendo a obviarla, a no prestarle atención.

Colocándonos ahora en el polo extremo de la memoria pura, veamos cómo ésta se acerca a la percepción y al presente, cómo remonta los diferentes planos desde el pasado inoperante e inconsciente donde los recuerdos están en estado latente o virtual, hasta que se vuelven actuales.

El recuerdo-imagen es una percepción naciente, principio de materialización del recuerdo que tiende a la percepción en la cual se “encarna” y sin la cual, como el resto de la vida psíquica permanecería en estado virtual. Sólo podemos aprender el pasado en cuanto “seguimos y adoptamos el movimiento por el cual se abre en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la claridad del día”<sup>428</sup>. Este paso del estado virtual al actual, implica que los recuerdos a medida que se acercan a la percepción van desprendiéndose de sus particularidades y detalles adoptando una forma más general y abstracta para fomentar las relaciones de semejanza con la percepción a la que intenta unirse. Por ello, al final, la imagen-recuerdo será una mezcla de la percepción pura y de los recuerdos en un estado más general y abstracto, condición necesaria para que se produzca la relación de semejanza. Así, los recuerdos puros serían lo más particular y personal, las vivencias impregnadas de afectos

---

<sup>428</sup> MM, p. 150/328.

y sentimientos asociadas a los momentos, perfectamente fechados, y por tanto, irrepetibles, todos almacenados indeleblemente en nuestra memoria.

La memoria integral responde al llamado de un estado presente por dos movimientos simultáneos<sup>429</sup>: uno de traslación: se coloca delante de la percepción y se contrae sin dividirse en vista a la acción; el otro de rotación: sobre sí misma por el que se orienta hacia la situación presente para mostrarle la cara de utilidad. Ambos movimientos, teniendo en cuenta que el recuerdo pasa por diferentes planos antes de hacerse imagen y de actualizarse en la percepción, si imaginamos sus contracciones y sus rotaciones vemos que describen el movimiento de un bucle rizomático a través de lo que Bergson describe mediante la metáfora de un cono invertido. La base del cono sería la memoria integral y el vértice, el momento de la percepción donde se materializa y actualiza el recuerdo uniéndose a la percepción en la forma de imagen. Este movimiento trae al presente el pasado no como repetición, porque ningún acontecimiento pasado puede volver a ser de forma idéntica, cuando llega y se une a una percepción ya es una mezcla de pasado y presente, pero también ya es el futuro, puesto que los datos inmediatos de los objetos que llegan a la conciencia ya se han organizado con los recuerdos, y eso pasa a ser el presente, en un movimiento constante de ir y venir del pasado al presente y a la inversa con vistas al futuro.

Tomar el recuerdo-puro como imagen-recuerdo, es impregnarlo de materialidad, de sensaciones nacientes del presente con las que se imbrica al tender a actualizarse: es materializar el recuerdo e idealizar la sensación. La impotencia e inmaterialidad del recuerdo puro ayudará a entender cómo se conservan en estado latente todos los recuerdos de todo lo vivido en esta concepción de la memoria total y a seguir argumentando la necesaria diferencia de naturaleza entre la percepción y el recuerdo, entre lo material y lo espiritual, entre lo puramente cualitativo y lo puramente cuantitativo.

La idea errónea que lleva a plantear este problema es la de establecer una diferencia de grado entre percepción y recuerdo, siendo el recuerdo una impresión debilitada. Esta idea hace imposible diferenciar cuándo experimento una sensación o cuándo me la imagino o cuándo la recuerdo. Pero esta confusión no es una mera simplificación de la psicología, sino que descansa en una actitud propia de la filosofía que interpreta la función de la percepción exterior como dirigida a un espíritu puro y cuyo interés es meramente especulativo, sólo desde una filosofía que pone al hombre ante todo como sujeto de acción, se puede salvar este obstáculo.

---

<sup>429</sup> MM, p. 188/358.

#### 4. La existencia del Inconsciente

La posibilidad de demostrar que existe el inconsciente la acomete desde varios puntos de vista aportando diferentes ejemplos como argumentos.

1. Argumento del sentido común: En primer lugar es una idea cotidiana, “La idea de una representación inconsciente está clara (...) se puede incluso decir que hacemos un uso constante de ella y que no hay concepción más familiar al sentido común. Todo el mundo admite, en efecto, que las imágenes actualmente presentes en nuestra percepción no son el todo de la materia”<sup>430</sup>. Esto presupone que aceptamos que aunque un objeto desaparezca de nuestra percepción actual, no suponemos que necesariamente deja de existir; nuestra percepción no determina la existencia del mundo material, que subsiste aunque yo desaparezca o lo deje de percibir.

En otro sentido, si la amplitud de la percepción mide la capacidad de obrar ahora podemos distinguir dos dimensiones en esa capacidad, la que nos da el espacio y la que nos da el tiempo. La distancia de los objetos en el espacio en relación a mi cuerpo determina la proximidad de placeres y amenazas, creando un esquema de nuestro porvenir próximo. La distancia temporal nos presenta la sucesión de estados que se desenvuelven en el tiempo como una promesa. Ambas dimensiones conforman un horizonte inmediato que según la percepción se dilate y se extienda conformará otros horizontes más amplios que rodean al primero.

Esta concepción de los horizontes en relación al alcance de la percepción merece una reflexión en el camino. El horizonte de un animal que no sea el hombre depende de sus habilidades y su posición en la cadena alimenticia, por lo que hay animales que tienen el olfato muy desarrollado, o el sentido de la orientación, otros ven en la oscuridad y otros con sensores ultrasónicos. Cada capacidad estará en relación con sus necesidades para la acción. En cuanto a nosotros, tenemos un desarrollo de los sentidos que como hemos visto se potencia en cierto sentido por su interacción con la memoria, pero también es cierto que en la actualidad la función de nuestros sentidos se puede decir, se ha atrofiado por un lado y se ha hiperdesarrollado por el otro. En cuanto a la atrofia nos referimos a que el desarrollo de la técnica ha generado cada vez ropa más adaptada a los diferentes climas, zapatos para diferentes actividades, y un sin fin de accesorios que han modificado nuestra relación con los sentidos dirigiéndolos quizá más bien a un uso estético más que a la inmediatez de la supervivencia, se trata del precio de la comodidad.

---

<sup>430</sup> MM, p. 158/334.



En el sentido del hiperdesarrollo observamos esta misma técnica como prolongación de nuestros sentidos. Hasta hace dos mil años apenas existían algunas lentes que permitían observar a la distancia prolongando la capacidad de la vista, hoy podemos ver y llegar a los planetas del sistema solar, podemos grabarlo y reproducirlo a voluntad. En el sentido inverso podemos ver a nivel microscópico las partículas subatómicas, las neuronas, calcular su potencial de acción y modificar las secuencias de ADN. La capacidad de la técnica por lo tanto afecta directamente a esta consideración de la percepción, ampliando de forma inconmensurable el alcance espacial de nuestro horizonte de acción. Lo que no creemos que se modifique en proporción igual es el horizonte temporal, dado que este desarrollo tecnológico no afecta de igual manera a nuestras capacidades psíquicas como físicas. Podemos considerar que afecta al horizonte temporal en cuanto a la intensificación del presente entendido como multiplicación de los estímulos exteriores y a la disminución de la tolerancia a la espera, que implica un menor tiempo para el trabajo interior y una mayor tendencia al automatismo.

En este sentido Bergson reconoce el trabajo de cierto instinto que tiende que ampliar indefinidamente nuestro el horizonte espacial, como voluntad de control de la materia, a la vez que “encierra también el tiempo detrás de nosotros a medida que transcurre”<sup>431</sup>. Esto explicaría por qué el aumento desproporcionado de nuestra capacidad de modificar y controlar el mundo material sería entonces inversamente proporcional al cierre de nuestro horizonte temporal. Por lo que en cada persona y en cada sociedad la preocupación por la atención a la acción, sería, por tanto, inversamente proporcional a la atención que se le presta al mundo interior en tanto que duración.

2. Argumento del carácter: Siendo “nuestro carácter, siempre presente en nuestra decisiones, la síntesis actual de todos nuestros estados pasados”<sup>432</sup>: nuestro carácter es lo que determina la actitud en cada momento, predisponiendo a la conciencia sobre ciertos recuerdos mejor que sobre otros, al igual que sobre ciertos objetos del mundo mejor que sobre otros. Si de la totalidad del mundo exterior en cada momento sólo percibimos una pequeña porción, lo mismo sucede con nuestra vida pasada, “cuando, por el contrario, utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida”<sup>433</sup> en todo momento, siendo la

---

<sup>431</sup> MM, p. 160/337.

<sup>432</sup> MM, p. 162/338.

<sup>433</sup> MM, p. 162/338.

participación de lo inconsciente determinante en la orientación de la mirada, del intelecto y de las acciones.

¿Qué somos, en efecto, qué es nuestro *carácter*, sino la *condensación* de la historia que hemos vivido a partir de nuestro nacimiento, antes incluso de nacer, ya que traemos con nosotros disposiciones prenatales? Sin duda, no pensamos más que con una *pequeña parte de nuestro pasado*; pero es con *nuestro pasado entero*, comprendida en él nuestra curvatura original del alma, con el que deseamos, queremos y actuamos<sup>434</sup>

Bergson insiste en el carácter 'totalitario' de cada sujeto, ya que con 'todo' su cuerpo, con 'toda' su experiencia, memoria, emotividad y voluntad actúa en cada momento y vive toda su vida: “Nuestra vida psicológica pasada, toda entera, condiciona nuestro estado presente, sin determinarlo de una manera necesaria; toda entera también se revela en nuestro carácter, aunque alguno de los estados pasados no se manifieste de manera explícita (...) asegura a cada uno de los estados psicológicos pasados una existencia real, aunque inconsciente”<sup>435</sup>. Vemos como lo *explícito* en cuanto actuante en el presente no es equivalente a la totalidad de lo real material ni de lo real espiritual, siendo solo uno de los planos de nuestra vida espiritual.

3. Argumento de la mnemotecnia. Bergson trae a colación, aunque sin profundizar demasiado, los procedimientos imaginativos de la mnemotecnia o arte de la memoria que se basan en el dominio de la técnica de la fotografía mental. Su capacidad reside en “traer al primer plano el recuerdo espontáneo que se disimula y ponerlo, como un recuerdo activo, a nuestra libre disposición”<sup>436</sup>, para lo que primero deben reprimir la memoria motriz y abstenerse de 'contar' lo que hay en la imagen. Bergson aprecia que siendo esta capacidad por lo general inconsciente, es posible “imitar la instantaneidad de esta memoria para llegar a disciplinarla”<sup>437</sup> para que obedezca al llamado de la voluntad.

En 1902 profundizó en este tipo de esfuerzo en un artículo titulado “El esfuerzo intelectual”<sup>438</sup>. En esta ocasión Bergson cita el ejemplo que relata el mago Houdini de como

---

<sup>434</sup> EC, p. 5/442.

<sup>435</sup> MM, p. 164/340.

<sup>436</sup> MM, p. 93/282.

<sup>437</sup> MM, p. 94/282.

<sup>438</sup> Este artículo apareció en enero de 1902 en la *Revue philosophique* y en 1919 se reeditó como el capítulo VI de la compilación de textos *La energía espiritual*, pp. 153-190/159-192. A lo largo de este trabajo desarrolla nuevos ejemplos de los diferentes mecanismos de la memoria en relación al esfuerzo de evocar, de los mecanismos de descomposición y análisis, de las ideas generales y de su relación con las imágenes; profundiza y sistematiza el trabajo presentado en MM de cara a refutar el asociacionismo que simplifica y reduce el trabajo espiritual trasbasando su ámbito de estudio al implicar sus descripciones hipótesis metafísicas.

le enseñó a su hijo cuando era pequeño el arte de la memoria “intuitiva y espontánea”, como la califica Bergson. Para que desarrollara la capacidad de hacer fotografías mentales que le permitieran evocar inmediatamente cualquier detalle, le presentaba fichas de dominó y le exigía que le respondiera inmediatamente, sin darle tiempo para contar, el número que sumaban los dos lados de la ficha. Bergson cree que la potenciación de este tipo de memoria reside en la abstención de *contar*, es decir, de permitir que intervengan elementos más abstractos.

Observando como una memoria espontánea excesiva va en detrimento de la memoria práctica, cita nuestro autor dos casos en que se da de forma natural un desarrollo extraordinario de la memoria. Un caso es de los niños, que al no haber solidificado los lazos entre la memoria y la conducta, ven como espontáneamente su memoria pura llega al presente sin relación a su acción. Este mismo caso se da en personas con déficit de desarrollo intelectual, y cita un ejemplo de un misionero africano que tras predicar un sermón se encontró con un individuo que lo repetía literalmente, incluyendo gestos y variaciones en la entonación<sup>439</sup>.

Nosotros hoy podemos añadir dos casos más, el que relata Jorge Luis Borges en su cuento sobre *Funes el memorioso*<sup>440</sup>, cuya memoria era tan prodigiosa que al principio le divertía y divertía a sus conciudadanos, pero al tiempo terminó por recluirse y solo salir de casa de noche, cuando las percepciones parecían atenuarse y menos probabilidad había de encontrarse con nadie. Era tan abrumador acordarse de todo que Funes solo quería olvidarse de algo.

El otro caso está descrito en un paciente tratado por el psiquiatra Alexandre Luria<sup>441</sup>. Este paciente sufría como Funes pero en la vida real. Su capacidad extraordinaria sin embargo no le permitió desarrollar una vida normal por los problemas que le ocasionaba. En una ocasión relata como trabajando de periodista lo echaron del periódico porque le jefe al no verle

---

<sup>439</sup> MM, p. 171/345. No queda clara cuál es la interpretación de Bergson sobre este caso, si atribuye a los hombres de Africa un menor desarrollo intelectual, lo cual no sería muy lobale por su parte, pero parece que el ejemplo así utilizado, indicada este juicio de valor. Por otro lado, sabiendo que estas capacidades extraordinarias se pueden dar tanto de forma espontánea como tras un arduo entrenamiento, podemos suponer que el misionero se encontró con una de estas personas que han desarrollado tal capacidad de forma espontánea. El caso del psiquiatra Alexandre Luria aporta un ejemplo de una persona completamente normal con estas capacidades, aunque también hay ejemplos de personas con ciertos trastornos como el autismo, que también presentan esta capacidad de memoria extraordinaria que implica un acceso total a todos los recuerdos. Siendo en ambos casos, los casos patológicos, los casos normales con memorias hiperaccesibles y los casos que nos presenta la tradición de la mnemónica convergentes igualmente con la teoría de las dos memorias de Bergson.

<sup>440</sup> Borges, J. L., *Funes el memorioso* Cfr. *Obras Completas*, Emecé editores, Buenos Aires, 1984, pp. 485-491.

<sup>441</sup> Luria, A., *La mente del mnemónico. Pequeña historia sobre una gran memoria*. Ed. Trillas. México D.F. 1983.

nunca con un cuaderno anotando como todo el mundo, pensaba que no atendía ni le interesaba. Cuando pudo demostrar que el cuaderno lo tenía en su memoria no faltó mucho para que su rareza fuera expulsada. La experiencia de esta persona fue estudiada por Luria durante años de forma intermitente aportando información valiosísima sobre como funciona esta capacidad. Desde este caso se pudo comparar con las viejas técnicas mnemotécnicas que desde la antigüedad se empleaban ya como auxilio para la memoria de los retóricos en sociedades todavía orales, ya como prácticas místicas o como técnicas para la reforma moral y de la cristiandad durante el Renacimiento<sup>442</sup>.

Bergson no parece conocer el tema en detalle y sin embargo su teoría de las dos memorias es coherente con las técnicas de la memoria artificial que durante siglos se han desarrollado y practicado; técnicas que copian los mecanismos que aquellos que tienen la facultad hiperdesarrollada usan de forma espontánea pero que es una capacidad que se puede educar y desarrollar.

4. Argumento del ahogado: Nuestro autor encuentra en los relatos de personas que han estado al borde la muerte y se han salvado, la descripción de como “han visto desfilar por delante de él, en poco tiempo, todos los acontecimientos olvidados de su historia, con sus más ínfimas circunstancias y en el orden mismo en que se habían producido”<sup>443</sup>. Esto demostraría la subsistencia de los recuerdos de toda nuestra vida de forma íntegra y literal.

5. Argumento derivado de la ley de la preminencia de la acción y de las distinciones entre virtual/actual y pasado/ presente. Contra las críticas que se dirigen contra la apariencia de destrucción completa del pasado o de su resurrección caprichosa Bergson explica que la conciencia actual acepta a cada instante lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo o no pertinente: “Mi presente es lo que me interesa, lo que vive para mí y, para decirlo todo, lo que me provoca a la acción mientras que mi pasado es esencialmente impotente”<sup>444</sup>.

El rechazo a aceptar la existencia y la operatividad de la memoria pura en tanto que virtual, pero real, en cada momento de nuestra existencia, Bergson lo atribuye al mismo prejuicio que lleva a aplicar las categorías que el entendimiento usa para el conocimiento de la materia, dirigiéndolas al conocimiento de lo absolutamente inextenso y que es pura duración e intensidad: “Pero estamos tan habituados a invertir, para una mayor eficacia

---

<sup>442</sup> Yates, F. A., *El arte de la memoria*. Traducción Ignacio Gómez de Liaño. Siruela, Madrid, 2005.

<sup>443</sup> MM, p. 172/346.

<sup>444</sup> MM, p. 152/331.

práctica, el orden real de las cosas, sufrimos en un grado tal la obsesión de las imágenes extraídas del espacio, que no podemos impedirnos de preguntar dónde se conserva el recuerdo”<sup>445</sup>. Queda patente como el problema de la localización de la memoria y su relación con el cerebro es idóneo para desenmascarar prejuicios y hábitos que llevan a plantear la vida interior desde problemas equivocados provocados por pensar lo inextenso con las categorías de lo extenso porque nos empeñamos en buscar contenedores y cosas que contener no pudiendo concebir que algo no sea ni continente ni contenido, que esa es una relación que se restringe “al conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio”<sup>446</sup>.

Ahí se sustenta también la negación de que exista algo que ya no está en el presente, confundiendo el *ser* con el *ser útil* y definiendo arbitrariamente “el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”<sup>447</sup>.

Ahora bien, *si la conciencia no es más que la señal característica del presente en tanto que actuante vivido*, todo aquello que no actúe podrá cesar de pertenecer a la conciencia sin necesidad de dejar de existir de alguna manera. El presente de esta conciencia ilumina la percepción y la memoria conectando los antecedentes inmediatos a los recuerdos útiles y actualizándolos en una acción; es la materialidad misma de mi existencia<sup>448</sup>, viviendo la acción inmediata como irrepetible y única y volcada al futuro inmediato.

En la psicología, conciencia, sería así, sinónimo de acción real o de eficacia inmediata, sería una noción de conciencia restringida que toma todo lo real en tanto que actual. Los psicólogos tienden a olvidar que la función de la conciencia es la de presidir la acción y aclarar una elección proyectando su luz sobre los acontecimientos inmediatos a la decisión y sobre los recuerdos que pueden organizarse útilmente con ellos: el resto queda en la sombra.

Todos los recuerdos que no se actualizan quedan entonces como sostenidos en el vacío, inextensos e impotentes mientras no participen de la sensación que es capaz de provocar movimientos. Cuando se actualiza en imágenes ya no es el recuerdo puro, sino, como ya hemos mostrado, recuerdo imagen.

Las dos memorias, la memoria pura y la memoria hábito, funcionan en perfecto acuerdo complementándose, su equilibrio asegura la adaptación a la vida y a la realidad. Los polos extremos de una persona que estuviera totalmente volcada a la acción y otra que estuviera

---

<sup>445</sup> MM, p. 165/340.

<sup>446</sup> MM, p. 166/341.

<sup>447</sup> MM, p. 166/341.

<sup>448</sup> MM, p. 153/331.

completamente volcada sobre su memoria pura serían el prototipo de hombre de acción y de soñador respectivamente.

Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con que, en una situación dada, llama en su apoyo a todos los recuerdos que a ella se refieren<sup>449</sup>. Pero vivir sólo en el presente es proceder por impulsos, propio de los animales inferiores que “imprimen a la acción la señal de la generalidad”<sup>450</sup>. El hombre que vive en el pasado, por el placer de vivirlo, es un hombre que observa como emergen los recuerdos a la conciencia sin provecho ninguno para la situación actual, es propio de un soñador. Desarrolla una memoria plenamente contemplativa que solo aprende lo singular en su visión<sup>451</sup>, es el recuerdo de las diferencias.

Entre estos dos extremos se encuentra *la feliz disposición* de una memoria bastante dócil y bastante enérgica como para seguir los contornos de la situación presente y como para resistir cualquier otra llamada: este es el “buen sentido práctico”<sup>452</sup>. La vida normal es la penetración de ambas memorias como tendencias que confluyen dando lugar a las ideas generales.

#### 4.1. El ensueño

Bergson aborda en cuatro momentos diferentes la cuestión del sueño. La primera en *Materia y memoria* en 1896, la segunda en una conferencia titulada “El ensueño”<sup>453</sup> pronunciada en 1901 en el *Institut général psychologique*, la tercera en *La evolución creadora* en 1907 y en 1919 cuando edita *La energía espiritual* donde incluye la conferencia de 1901 con varias notas a pie de página que modifican su parecer al haber tenido este tema un importante desarrollo en la psicología de principios de siglo.

En la primera introducción que publicó en su segundo volumen recopilatorio de artículos y conferencia en 1934, *El pensamiento y lo moviente*, verdadero testamento y resumen filosófico de su hacer y de su pensamiento, recapitula el camino andado y destaca como en su obra *Materia y memoria*, colocándose en el flujo de la vida interior descubre la duración como memoria total “cuando comparamos el plano de la acción -donde el pasado se contrae

---

<sup>449</sup> MM, p. 170/344.

<sup>450</sup> MM, p. 173/346.

<sup>451</sup> MM, p. 173/346.

<sup>452</sup> MM, p. 173/346.

<sup>453</sup> ES, pp. 85-109/93-156. Esta conferencia fue incluida como Capítulo IV en la recopilación de artículos y conferencias publicado por Bergson en 1919 con el título *La energía espiritual*. El texto no sufrió modificaciones pero fue ampliado con dos notas a pie de página.

en el presente- con el plano del sueño, donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado”<sup>454</sup>.

Bergson menciona que “hay estados numerosos, tales como la alucinación y el ensueño, en los que surgen imágenes que imitan perfectamente la percepción exterior”<sup>455</sup>. El modelo de normalidad de Bergson sería el de la vigilia, en que la conciencia atenta a la acción presente separa las imágenes evocadas que no pueden coordinarse con la percepción actual<sup>456</sup>. El sueño sería la relajación de la conciencia que debilita su control sensorio-motriz y con ella se debilita también la memoria en cuanto que activa y motriz, memoria que durante la vigilia está inhibiendo permanentemente la memoria pura<sup>457</sup>. Así el sueño es precisamente la experiencia de la memoria pura.

La normalidad en este sentido sería una inhibición de la memoria pura que favorece la eficacia de la acción presente. La alteración de este mecanismo dejaría fluir entonces la espontaneidad de la memoria pura alterando también el equilibrio sensorio-motor<sup>458</sup> y dificultando el trabajo intelectual.

Cada vez que Bergson menciona la aparición de recuerdos inadecuados al presente los relaciona con la experiencia del sueño. En todo caso se trata de “intrusiones”<sup>459</sup> que amenazan con desestabilizar el equilibrio intelectual.

En esta época Bergson no explica por qué de entre todas las imágenes, además de las que se coordinan con el presente, aparecen unas y no otros. No se detiene a analizar su contenido, y adjudica al azar o bien a una amplitud de la indeterminación que permite que se manifiesten las imágenes recuerdos que surgen por *capricho*<sup>460</sup>. Le parecen similares en cuanto al contenido a las imágenes de las ilusiones o el sueño<sup>461</sup>.

El sueño será sinónimo de inadaptación al presente o de falta de atención que modifica la interacción entre percepción, memoria-activa y memoria-pura o espontánea. Identifica en los niños un estado semejante, en que el exceso de atención al presente no se acompaña con una educación de los mecanismos de la memoria, viviendo simultáneamente una activación extraordinaria de la memoria espontánea y en la fugacidad de un presente siempre renovado. El desarrollo del niño le llevará a fortalecer la relación percepción-memoria mediante el

---

<sup>454</sup> PM, p. 20/26.

<sup>455</sup> MM, p. 41/241

<sup>456</sup> MM, p. 90/279.

<sup>457</sup> MM, p. 90/279.

<sup>458</sup> MM, p. 91/280.

<sup>459</sup> MM, p. 94/282.

<sup>460</sup> MM, p. 116/300.

<sup>461</sup> MM, p. 116/301.

desarrollo de mecanismos motores y el desarrollo de la inteligencia que genera una organización creciente entre actos y memoria, es decir, fortalece a la memoria activa en su trabajo de inhibición y selección.

El ensueño es por lo tanto un estado de menor inhibición de la memoria pura que cuando lo vivimos, ya sea de forma natural o artificial, nos presenta recuerdos que creíamos olvidados, siendo una experiencia que confirmaría tanto la existencia de la memoria total, como del estado latente inconsciente de los recuerdos normalmente inhibidos.

También denota una tendencia de la memoria espontánea por hacerse presente a la conciencia y un trabajo constante, que no se puede descuidar ni un momento, por inhibir esa fuerza. Por lo que si en la teoría de la percepción había establecido que percibir es una llamada al recuerdo, ahora podemos decir que no hace falta percibir para activar la actualización de los recuerdos en el presente. Si se necesita la percepción para hablar de normalidad y de eficacia, pero no porque los recuerdos estén dormidos en las profundidades, sino más bien porque están inhibidos.

Desde el punto de vista del cuerpo, Bergson interpreta el sueño como una relajación de la atención que posibilita un descanso del sistema nervioso, descanso que el filósofo atribuye a “la intoxicación de sus elementos por los productos no eliminados de su actividad normal en el estado de vigilia”<sup>462</sup>. De este modo el sueño sería un cierto proceso de desintoxicación.

Encuentra que esta explicación se confirmaría porque se dan casos similares en las enajenaciones mentales que tienen de por sí tantas similitudes con el sueño. Menciona casos de locura derivados de enfermedades infecciosas y de la intoxicación por medio de drogas como el hachis<sup>463</sup> donde se dan experiencias similares al sueño en cuanto al acceso a imágenes que durante la vigilia normal no aparecen ni se dan de ese modo, cercano tanto a la ilusión como a la alucinación.

De estas observaciones deduce que nuestro sentido de la realidad está en función de “la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos por medio de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones”<sup>464</sup>, de ella también dependerá el equilibrio intelectual. Pero de su alteración del sentido de la realidad o de la mayor o menor coordinación entre el cuerpo y la memoria, la memoria en sí, nada padecerá.

El “plano del sueño” es en la descripción bergsoniana de la dinámica de la memoria la base del cono invertido donde se encuentra la memoria pura. Es pues la representación del

---

<sup>462</sup> MM, p. 194/363.

<sup>463</sup> MM, p. 194/363.

<sup>464</sup> MM, p. 195/364.



conjunto de los recuerdos acumulados por la memoria y cuyo acceso por lo común solo se produce en base a la utilidad que puedan aportar a situaciones semejantes; de ahí se derivan las leyes de la asociación: semejanza y contigüidad.

En 1901 al analizar diferentes tipos de sueños a lo largo de la conferencia distingue casos en que se da el predominio de un sentido: la vista, el olfato, el oído, señala de nuevo la distensión del sistema sensorial pero añade nuevas observaciones. Hay ejemplos en que un ruido exterior se introduce en el sueño como imágenes inquietantes produciendo que nos despertemos. Por otro lado, cuando dormimos el zumbido de un pequeño mosquito que durante el día nos pasa desapercibido, en medio del sueño se convierte en un zumbido insoportable. Por lo tanto, es preciso matizar la desconexión sensorio-motora que ha descrito en *Materia y memoria*. La desconexión que vivimos durante el sueño es relativa a la atención de la conciencia que se traslada de afuera a adentro. Por ello, supone Bergson, durante el descanso se “recobran muchas impresiones 'subjetivas' que pasaban desapercibidas durante el estado de vigilia, cuando nos movíamos en un mundo exterior común a todos los hombres, y que reaparecen en el sueño porque entonces ya no vivimos más que para nosotros”<sup>465</sup>.

En su análisis de diferentes sueños anticipa algunas características que el psicoanálisis ya ha apuntado en su libro fundacional *La interpretación de los sueños* publicado un año antes.

Algunas de las cuestiones son: la descripción de la elaboración diurna donde el soñador añade material al sueño modificándolo retroactivamente al recordarlo durante la vigilia mediante el que rellena lagunas y enlaza incoherencias. Otro tipo de sueños que se caracterizan por unir fragmentos de imágenes de la vigilia que han pasado desapercibidas y se presentan todas juntas durante el sueño formando un todo metonímico sin sentido muestran, precisamente, como la metonimia funciona de enlace entre fragmentos inconexos. Señala también la preferencia por los sueños con “recuerdos insignificantes”<sup>466</sup>.

El sueño, en fin, para Bergson no es ni un aislamiento de los sentidos respecto al mundo exterior ni una suspensión del razonamiento, aceptando que los sueños tienen su propia lógica, a veces más lógica que durante la vigilia. El sueño para Bergson es lo opuesto a la vigilia en tanto que desinterés. Mientras estamos despiertos, describe, elegimos en todo momento, incluso si elegimos “no hacer nada”: “*estar despierto y querer* son una y la misma cosa”<sup>467</sup>. Luchar, querer, eso es la vida cotidiana de la vigilia. Cada elección implica una

---

<sup>465</sup> ES, p. 92/101.

<sup>466</sup> ES, p. 104/112.

<sup>467</sup> ES, p. 104/111.

selección y una exclusión: se eligen sensaciones y se rechazan miles, se eligen los recuerdos y se inhiben todos los demás; cada elección es una “adaptación continuamente renovada”<sup>468</sup> que exige una tensión *ininterrumpida*<sup>469</sup>, elecciones que en su conjunto confirman lo que denomina el buen sentido y que suponen un esfuerzo enorme, cansancio.

El sueño es lo contrario, es desinterés, pero no lo es en sentido absoluto en tanto que una madre, pone por ejemplo, aunque duerma está atenta a las respiraciones de su hijo y cualquier variación la hará despertarse<sup>470</sup>.

En fin, lo que parece más difícil de explicar, al cabo de esta conferencia, casi un milagro, es la eficacia de la acción, mantener el esfuerzo de regular las excitaciones internas y externas y ajustarlas en el estado de vigilia, un estado frágil.

En la reedición de 1919 Bergson añadió dos notas a pie de página señalando como ha variado el tratamiento del tema desde el desarrollo de una psicología del sueño, que si bien ha incorporado el desinterés como característica, apunta a una interpretación de la función del sueño como “medio de defensa del organismo, un verdadero instinto”<sup>471</sup>. En la segunda nota amplía su mención sobre el trabajo de Freud. En el texto de 1901 afirmaba adherirse a las opiniones de Delage, Robert y Freud en relación a sus estudios sobre el contenido del sueño. En 1919 señala que si bien en la época de la conferencia Freud ya había publicado *La interpretación de los sueños*, el psicoanálisis “estaba muy lejos de su actual desarrollo”<sup>472</sup>, del que destaca su teoría de que en el sueño se manifiestan las tendencias reprimidas.

En el análisis de casos de “falso reconocimiento”<sup>473</sup> observa que normalmente se estudia la vida psicológica en relación a lo que se considera 'normal', tomando lo anormal y morboso como si fuera *un menos*, una sustracción de algo a ese estado normal. Esta interpretación puede ser correcta en casos como las afasias, las amnesias y las parálisis, pero hay experiencias anormales que son más bien lo contrario: el sueño, la alucinación, las ilusiones son algo nuevo en que el espíritu aporta algo de positivo, al modo de “unas maneras nuevas de sentir y de pensar”<sup>474</sup>. Esta *transvaloración* del estudio de lo anormal

---

<sup>468</sup> ES, p. 103/110.

<sup>469</sup> ES, p. 103/110.

<sup>470</sup> ES, p. 103/111.

<sup>471</sup> Cfr. ES, nota 1, p. 103/111. Se refiere a los descubrimientos de Claparède.

<sup>472</sup> ES, nota 1, p. 107/115.

<sup>473</sup> Estudio sobre “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento” publicado en *Revue philosophique*, en diciembre de 1908. Más tarde fue incorporado a ES, Capítulo V. pp. 110-152/117-156.

<sup>474</sup> ES, p. 125/133.

abre el camino de la psicología que propone Bergson, donde el espíritu se dilata y deja de ser una función puramente intelectual del presente.

En *La evolución creadora* pone en juego de nuevo su descripción del plano del sueño como opuesto al plano de acción. Son los dos polos de la experiencia<sup>475</sup> que se identifican con el inconsciente o con la conciencia adormecida (animales) o embotada<sup>476</sup> (vegetales) o bien con la perfecta adecuación entre representación y acto<sup>477</sup> (en los seres humanos) que se diferencia del plano de la acción en la atención al presente.

#### **4.2. Anotaciones a la concepción bergsoniana del Inconsciente**

Bergson dice que los recuerdos que no se actualizan no desaparecen, quedan en estado virtual, como suspendidos en el vacío (se cuida mucho de no usar ninguna metáfora espacial que pudiera inducir a pensar en una localización de la memoria total). Esos recuerdos en tanto que fuera de la conciencia como atención al presente, considera que son inconscientes. En este caso inconsciente y virtual son sinónimos y se oponen en el doble sentido de como se opone el presente al pasado y lo que actúa y no actúa. Contra una interpretación del inconsciente como estático y dormido, Bergson introduce a lo largo de sus investigaciones observaciones que nos dan la imagen contraria.

Encontramos varias expresiones en las que Bergson habla de como esos recuerdos se dirigen al presente pasando por sucesivos planos mediante movimientos de traslación y rotación, y los describe como empujando para hacerse presentes en la acción. Esa imagen de los recuerdos como cabalgando para actualizarse no parece el de unos recuerdos en un limbo inmaterial, desinteresados del mundo y del resto de la vida, es decir, *inoperantes*. De hecho, cuando Bergson habla de como cada acción libre es la que pone en juego y expresa en un acto el conjunto de la personalidad marcando con su particularidad la acción en cuestión, se está refiriendo a la personalidad como el conjunto total de experiencias de esa persona, en la que todos sus recuerdos interpenetrados forman una unidad que es el *carácter*. De esta forma acepta que la memoria total entra en juego cuando va de la mano de la libertad y cuando se da toda entera en un movimiento particular de concentración de sí misma.

Pero es necesario recordar que Bergson insiste en esta inoperancia como señal de inconsciencia, siendo estas dos descripciones contradictorias dentro de su pensamiento, ya que si consideramos que cuando Bergson se da cuenta de que el tiempo homogéneo que

---

<sup>475</sup> EC, p. 258/660.

<sup>476</sup> Cfr. EC, pp. 131-133/551-553.

<sup>477</sup> Cfr. EC, p. 145/562.

maneja la ciencia es un tiempo *que no hace nada*, de lo que deduce, que *lo que no hace no es*, si aplicamos esta misma máxima al hecho de que esos recuerdos puros no hacen, están inoperantes, nos encontramos realmente con una contradicción.

Podemos salvarla haciendo nosotros una distinción que Bergson no hizo explícita. La atribución de la operatividad o no de los recuerdos se refiere por contraste a la acción del cuerpo sobre el mundo material en la acción del presente. En numerosas ocasiones nuestro autor se refiere a los movimientos y experiencias internas de la vida psíquica, como la contemplación de la conciencia, la auto-observación como movimientos que no califica de acciones, por una cierta aversión a contaminar con sus categorías materialistas la esfera del espíritu. Por ello, habría que definir dos tipos de actividades, las que se realizan en relación al mundo exterior y las que se realizan intrapsíquicamente, las que tienen repercusión en la materia y las que se limitan a la vida espiritual.

De esa manera podemos aceptar que el inconsciente en cuanto que no llega a la conciencia del presente no actúa en el sentido corpóreo, pero no podemos aceptar que la inoperancia de los recuerdos latentes sea una pasividad total.

En otro momento Bergson describe como en el sueño o cuando nos relajamos, los recuerdos toman fuerza para pasar la barrera de la conciencia y presentarse. Si fueran recuerdos pasivos no estarían al acecho ni tratarían de cambiar su cualidad de virtual para hacerse actuales.

En el estudio que emprenderemos desde una perspectiva biológica veremos como Bergson va modificando esta primera apariencia de inconsciente apático para transformarlo en la fuente de donde emerge el *elan vital*, siendo, pues, la fuerza misma de nuestra vida psíquica que se identifica en este caso con la memoria pura. El pasado ya no es impotente, se ha transformado en una potencia que quiere volver al presente

nuestro pasado se manifiesta pues, íntegramente a nosotros por su impulso  
y en forma de tendencia, aunque solamente una débil parte se convierta en  
representación<sup>478</sup>

El inconsciente en tanto que memoria pura lo conocemos no en sí mismo sino por aquello que trasciende a la conciencia. Por un lado los recuerdos serán los contenidos específicos del inconsciente y tendrán cierto carácter peculiar, de distorsión, de perturbación, de intensidad o de lo que sea, por lo cual reconoceremos que no son útiles para la acción sino que son filtraciones. El inconsciente, o mejor dicho, los recuerdos inconscientes se manifiestan en el

---

<sup>478</sup> EC, p. 5/443.

presente por impulsos, como tendencias, aunque sólo una pequeña parte se convierta en representación<sup>479</sup>: “A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Y ellos, mensajeros de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo”<sup>480</sup>:

Así la memoria no olvida nada, es el intelecto el que selecciona el olvido. Pero en la descripción bergsoniana habrá una falta que solo el psicoanálisis rellenará. La ausencia de una reflexión sistemática sobre los contenidos de la memoria en su relación con los afectos y las prohibiciones no le permitieron pensar sobre las cuestiones cualitativas que hacen reprimir ciertos recuerdos y que es lo que hace que los recuerdos quieran actualizarse. Es decir, solo en la lógica de la represión como ligada al orden social se podrá entender la vida psíquica en su conjunto.

Encontramos sin embargo una mención muy temprana, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a una relación entre la renuncia a la libertad y la renuncia al querer y a nuestro *caracter* como motivos de cierto tipo de olvido: cuando abdicamos de nuestra libertad rechazamos de nuestra conciencia los deseos y motivos que nos mueven por entero en cada momento, esos sentimientos, que nos modifican constantemente, “por una inexplicable repugnancia a querer, los hemos empujado a las profundidades oscuras de nuestro ser cada vez que emergían a la superficie”<sup>481</sup>. Es una observación que apunta a lo que más tarde, en la segunda década del siglo XX se formule como la teoría de la represión en el psicoanálisis.

Bergson llegó a describir algunos ejemplos que se aproximaban más a este planteamiento de la psicología, pero quedaron en meros apuntes que legó a las futuras investigaciones psicológicas como tarea por hacer. En una ocasión señala que “no se ha de creer que los recuerdos alojados en el fondo de la memoria permanezcan allí inertes e indiferentes. Están en espera, casi atentos”. Menciona entonces como un día, si estamos preocupados, al leer el periódico nos llama la atención una frase que a primera vista no tiene sentido pero que tiene que ver con nuestro estado de ánimo; al volver a leerla nos damos cuenta de que el periódico dice otra cosa pero que tiene alguna semejanza con lo que he creído percibir. Bergson lo atribuye a que “la idea que nos absorbía tuvo que despertar, en el inconsciente, todos los recuerdos de palabras correspondientes, comunicándoles, en cierto modo, la esperanza de

---

<sup>479</sup> EC, p. 5/443.

<sup>480</sup> EC, p. 5/442.

<sup>481</sup> DI, p. 127/122.

volver a la conciencia”. Esta descripción corresponde a lo que Freud denominaría en su *Psicopatología de la vida cotidiana* como un acto fallido. De este modo tenemos que aceptar que Bergson está entrando en el terreno de la psicología tal como lo recorrerá la psicología del inconsciente o que más bien trazó las líneas para una metafísica que trabajase con una psicología del inconsciente.

### **5. Las ideas generales. Mecanismos motores del entendimiento**

Veamos ahora cómo interviene la memoria pura en la orientación de la acción. Si nos ponemos en el plano del puro recuerdo, del ensueño, no habrá criterio alguno para destacar unos recuerdos respecto a otros, son todos en su singularidad únicos y máximamente concretos, son todos igualmente posibles, todos asociables con todos, mientras que la asociación que hace tender a un grupo de recuerdos al estado de imagen para luego actualizarlos, esa asociación es ya una elección, una selección que orienta la praxis y orienta la realidad. Pero, haciendo la observación inversa, cuando se aplica a una percepción esa selección de imágenes recuerdo, implica el olvido de los demás recuerdos devenidos imágenes pero no seleccionados.

Si partimos de la imagen como mixto y nos remontamos lo suficiente en el plano de la memoria, encontraremos siempre una semejanza entre dos imágenes cualesquiera: típico argumento del asociacionismo y del relativismo absoluto. Pero el verdadero problema está en cómo se opera la selección de imágenes entre una infinidad de imágenes recuerdo, cómo y por qué se consideran útiles para la conciencia en cuanto atención al presente de la acción. Llegamos pues al problema que habíamos anticipado sobre las ideas generales.

Intelectualizar demasiado las ideas y pensar que existen para sí y no para nosotros, que su papel es contemplativo-especulativo, “es haber desconocido la relación que tiene con la actividad del querer”<sup>482</sup>. Establecer en primera instancia la relación entre el conocimiento y la acción con el querer o la voluntad es dar preminencia a la acción práctica respecto al conocimiento en sí o a la mera acción por la acción. Ello implica poner la dimensión volitiva como principio y fin cotidiano de todo hacer humano. Así, el hecho de que los recuerdos de la memoria profunda no consistan en una memoria de objetos y experiencias sino que estén impregnados de emociones y afectos, hacen de la selección de imágenes-recuerdos también una selección de motivos afectivo-emotivos no meramente de ideas y principios abstractos.

---

<sup>482</sup> MM, p. 183/354.

La conciencia elabora este proceso uniendo las dos tendencias divergentes que se concretan en los dos tipos de memoria dando lugar a múltiples articulaciones y variaciones posibles entre ellas. Los polos extremos serían la “memoria plenamente contemplativa que no aprende en su visión más que lo singular, el otro [el] de una memoria plenamente motriz que imprime a su acción la señal de la generalidad, no se aíslan y no se manifiestan en plenitud más que en casos excepcionales. En la vida normal, se penetran íntimamente, abandonándose así, el uno al otro, algo de su pureza original. El primero se traduce por el recuerdo de las diferencias, el segundo por la percepción de las semejanzas: en la confluencia de las dos corrientes aparece la idea general”<sup>483</sup>. Así, la línea que parte de la memoria es el impulso que en su movimiento crea diferencias; el otro, parte de la percepción y construye por semejanza. Una es la manifestación del impulso vital, el otro es la fuerza del entorno, natural y social, que estimula el sistema sensorio-corporal y lo amenaza, activando el intelecto deliberativo.

Pero es fácil caer en un círculo vicioso si atendemos a la particularidad de este proceso: para generalizar es preciso primero abstraer, pero para abstraer útilmente es preciso ya saber generalizar: “Alrededor de este círculo gravitan, consciente o inconscientemente, nominalismo y conceptualismo”<sup>484</sup>. La generalización al parecer no se produce sin la consideración abstracta de las cualidades comunes, y éstas no renuncian a su individualidad a no ser que tengamos en cuenta su semejanza para darles un nombre común, lo cual es ya un trabajo de generalización. Ambas parten de la percepción de objetos individuales, de forma que el nominalismo compone el género a partir de una enumeración y el conceptualismo los separa por un análisis; ambas se apoyan sobre lo individual considerando tantas realidades dadas como intuiciones inmediatas.

Una reflexión sobre lo particular, sin la cual se nos escaparía lo concreto, implica la facultad de señalar las diferencias, y esto presupone la memoria de imágenes: “privilegio del hombre y de los animales superiores”<sup>485</sup>. Esta diferencia, valga la redundancia, será la base de toda la filosofía de la diferencia que Bergson ya ejercita y que creará hábito en las filosofías de los franceses Deleuze y Derrida como *filosofía de la creación de conceptos* y *filosofía de la diferencia* respectivamente.

Pero Bergson niega tanto la propuesta nominalista como la conceptualista, ya que nuevamente, partimos de un mixto: parece que no comenzamos ni por lo individual ni por la

---

<sup>483</sup> MM, p. 173/347.

<sup>484</sup> MM, p. 174/347.

<sup>485</sup> MM, p. 176/349.

concepción del género, sino por un sentimiento confuso de cualidad notable o de semejanza que engendra las dos vías divergentes, por un lado la del análisis reflexivo que lo depura en idea general y por otro, la memoria discriminativa que lo solidifica en percepción.

Es importante parar un momento porque Bergson niega que esta operación sea de naturaleza puramente psicológica. La operación de señalar semejanzas y divergencias sería como una forma intelectual de intentar aplicar las leyes de la física a todo aquello que hacemos y pensamos: “el esfuerzo (...) que separa aquí (...) esta semejanza actúa objetivamente como una fuerza y provoca reacciones idénticas en virtud de la ley puramente física que quiere que los mismos efectos de conjunto se sigan a las mismas causas profundas”<sup>486</sup>. De igual modo que creamos mecanismos para mejorar la accesibilidad de los recuerdos para el presente, la sensación es también inestable, por lo que crearemos también un “mecanismo motor, funcionará invariablemente de la misma manera”<sup>487</sup> imitando el modo de darse de las leyes que parecen regir la materia.

Así rompe Bergson la apariencia de círculo. La semejanza primero se actúa y luego se representa: la idea de generalidad es nuestra experiencia de repetición de nuestra propia actitud hacia situaciones diferentes<sup>488</sup>, es el hábito que remonta hasta la conciencia cuando una misma reacción se sigue de percepciones diferentes dando la impresión de una misma actitud en el cuerpo. Desprende así algo de común entre las dos excitaciones, ese algo común viene primero experimentado, vivido y luego representado; la idea general será sentida inmediatamente, antes de ser representada. Pero la semejanza que se representa no es exactamente la misma ya que, la que vuelve, es una semejanza inteligentemente percibida y pensada.

Bergson entiende que partimos de ideas generales que vienen a ser hábitos contraídos mecánicamente y apoyados en la reflexión; sería un hábito en el que el entendimiento imita el trabajo de la naturaleza y monta un dispositivo artificial para responder con un número limitado de instrumentos, a un número ilimitado de situaciones. Desde ahí es que construimos luego, voluntariamente, otras tantas nociones generales.

En esta imitación, como producto más perfeccionado, hemos desarrollado un aparato motor artificial que es el conjunto de los mecanismos de la palabra articulada<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup> MM, p. 177/350.

<sup>487</sup> MM, p. 178/351.

<sup>488</sup> MM, p. 179/351.

<sup>489</sup> MM, p. 179/351.



### 5.1. Análisis de los mecanismos de la memoria

Observando este proceso desde la tendencia de la memoria pura, cuando una percepción se produce, activa un mecanismo motor de la memoria que se desenvuelve desde su profundida de recuerdos inalterados y únicos en sucesivos planos, reduciéndose hasta que se ancla en la percepción. Así es como se produce la experiencia de un mixto en el que se hace indiscernible qué aporta la percepción y qué la memoria. Desconocer el aspecto del motor mecánico de la memoria cuando se dirige a la percepción es lo que ha provocado que se interpreten la percepción y la imagen como derivadas la una de la otra, según cada escuela considere preminente la percepción o el espíritu.

Este mecanismo en el que la memoria apoya a la percepción y pone la experiencia al servicio del presente, plantea las siguientes cuestiones:

1) *La inhibición*: A veces las imágenes que llegan al presente no son útiles o bien además de las que resultan útiles llegan otras que no lo son. La memoria espontánea amenaza con inundar el presente por ello la memoria hábito además de generar mecanismos para facilitar el acceso a la memoria, deberá inhibir los recuerdos que no considere útiles. Esta inhibición, como veremos, es el olvido. Selección e inhibición son dos caras de un mismo proceso pero que implican dos actitudes diferentes.

2) *La selección: de la psicología individual a la necesidad de la sociedad*: La selección se hace con vistas a la eficacia de la acción y la inhibición en cierta manera responde al mismo interés pero por otro lado, es también un acto de defensa ante el poder de la memoria y del deseo que rigen nuestra vida psíquica.

3) *Mejora de la accesibilidad a la memoria*: Este funcionamiento espontáneo que conserva el pasado es también “caprichoso” a la hora de reproducirlo<sup>490</sup>, pero puede educarse y desarrollarse según los intereses de la voluntad, para tener un acceso más inmediato a cierto tipo de imágenes que se creen útiles, se trataría del trabajo de la educación de la memoria.

4) *Extramilitación en el uso de mecanismos*: Este esfuerzo enfocado en tener un mayor control del acceso a la memoria mediante el que construimos hábitos, a veces genera hábitos que van más allá de las necesidades de la atención a la vida, es decir, nos extralimitamos en el uso de creación de este tipo de mecanismos tendiendo a la comodidad y abdicando de nuestra libertad.

5) *La investigación de las patologías*: De un equilibrio y una determinada tensión entre las dos tendencias y su relación con el cuerpo dependerá lo que consideremos normal o

---

<sup>490</sup> MM, p. 95/283.

patológico. Será en el estudio de las patologías del reconocimiento donde Bergson encuentre los argumentos para rebatir a los que postulan el paralelismo y el epifenomenismo y para plantear la pregunta sobre qué uso hacemos de la memoria en sus dos formas.

De este último examen Bergson deducirá la necesidad de equilibrar la atención a la vida con la atención al movimiento.

### 1) *La inhibición*

Cuando sucede que algunos recuerdos confusos llegan al presente sin que puedan ser asociados a la percepción que ocupa en ese momento la acción, estas imágenes se disponen “en torno a las imágenes útilmente asociadas, diseñando alrededor de ellas una franja menos iluminada de imágenes que va a perderse en una inmensa zona oscura”<sup>491</sup>. Esas imágenes oscurecidas, son las mismas que cuando se relaja el sistema nervioso, por ejemplo, durante el sueño, emergen a plena luz como manifestación de la memoria profunda. Durante la vigilia, por asociación a una percepción presente, evidencian su carácter de útiles, pero, visto que no sólo se presentan a la conciencia en estos casos, habrá que describir si tienen otra función: “aparecen y desaparecen de ordinario independientemente de nuestra voluntad; y es justamente por lo que estamos obligados, para saber realmente una cosa, para tenerla a nuestra disposición, a aprenderla de memoria, es decir, a sustituir la imagen espontánea por un mecanismo motor capaz de sustituirla”<sup>492</sup> de modo que sustituimos la imagen fugitiva por un mecanismo que la reemplaza. Así los dos tipos de memoria, la voluntaria y la involuntaria, deben articularse nuevamente, con vistas a una acción y no con vistas a ampliar nuestro conocimiento de nosotros mismos.

Pero como hemos visto, paralelamente a este proceso de percepción-adaptación, la conciencia retiene recuerdos de las diferentes situaciones por las que ha pasado, y ahora podemos preguntarnos, ¿para qué sirven todos estos recuerdos? ¿Cómo interpretar desde la perspectiva de la adaptación a la vida la función de esta memoria total que se nos aparece como sobreabundante? Pareciera que conservándose y repitiéndose en la conciencia, contradice el carácter práctico de la vida, mezclando el sueño y la realidad.

Si observamos la aparición aparentemente caprichosa de imágenes recuerdo en nuestra vida consciente, “es raro que su intrusión más regular en la vida del espíritu no desordene profundamente el equilibrio intelectual”<sup>493</sup>, podemos describir la dinámica psíquica como

---

<sup>491</sup> MM, p. 90/279.

<sup>492</sup> MM, p. 70/303.

<sup>493</sup> MM, p. 73/307.

una constante lucha de la conciencia por mantener el control sobre las excitaciones externas que interpelan al cuerpo y llaman al recuerdo, y por la tendencia de los recuerdos a hacerse presentes e inundar la conciencia. La selección será la función más importante de la conciencia para evitar que el cuerpo no se vea demasiado afectado por el mundo externo, por ello selecciona las imágenes del mundo que le interesan en cada momento: orienta la atención y después, la acción. Por otro lado, en relación a aquella porción del mundo sobre la que puede actuar, selecciona las imágenes-recuerdos que impregnarán las percepciones, selecciona las imágenes-recuerdos que se vuelven actuales y que configuran un nuevo recuerdo.

Si queremos orientar nuestra atención hacia la memoria, es decir, hacia el espíritu, cuando una imagen recuerdo enviste a una percepción presente, si queremos seguir la tendencia contraria y remontarnos del recuerdo imagen al recuerdo puro, para recorrer el camino hasta hacer consciente esa experiencia personal, localizarla en el tiempo y conocerla, hace falta un esfuerzo que implica dejar de lado la acción a la que tiende la percepción, liberarnos de ella, es decir, liberarnos de la presión del presente, del mundo circundante que nos obliga constantemente a ocuparnos de él y a reaccionar sobre él. Por ello, vemos una nueva tensión que se jugaría entre la atención al presente y la atención al pasado. El primero, el presente, obliga a la conciencia a una atención que privilegia la acción. Para aprender el pasado y hacerlo consciente/presente a nuestra experiencia, el movimiento de aprender el pasado en cuanto tal, es análogo al de aprender la realidad material en cuanto tal, si en este caso intentábamos eliminar todo tiempo de la materia para captar los objetos en sí, en este otro caso, tendremos que intentar eliminar todo lo material que haya en las imágenes para captar lo que tienen de movimiento, de duración en cuanto que son cualidades propias de la vida interior, de la vivencia del qué de la experiencia interior.

Pero para poder evocar en forma de imágenes los recuerdos es preciso hacer un esfuerzo para modificar nuestra atención cotidiana que está atenta a la acción. Por ello se requiere poder abstraerse de la acción presente, conceder importancia a lo inútil y querer soñar<sup>494</sup>. Esta es la actitud de los soñadores, pero que puede significar también una amenaza para la vida, ya que una inundación de imágenes recuerdo puede confundir a la percepción desorientándola en su relación con el presente y la realidad.

Cuando la conciencia está atenta al presente inhibe esta abalancha y refleja la “exacta

---

<sup>494</sup> MM, p. 87/277.

adaptación de nuestro sistema nervioso a la situación presente”<sup>495</sup> mediante la separación y selección de las imágenes recuerdo que no son útiles para la acción, lo que ahora podemos entender, implica la eliminación de la conciencia de todas las demás imágenes que pugnan por hacerse presentes.

La propia vida sería una mezcla indiscernible de sueño y realidad si el papel de la conciencia no fuera, justamente, descartar, en tanto que olvidar, aquellas imágenes del pasado que no pueden coordinarse con la percepción presente, que no pueden formar entre todos un conjunto útil para orientar las acciones. La selección de imágenes en general es el efecto de un discernimiento que anuncia ya el espíritu e indica el otro uso de los recuerdos imágenes: el de sacarnos de la necesidad de actuar sobre el mundo, el de alejarnos de la necesidad de actuar y del presente inmediato.

La dinámica entre presente y pasado, entre percepción y recuerdo, parece a este punto mediada por la conciencia. Mientras almacenamos toda nuestra vida psicológica, la conciencia práctica da ventaja al presente, y busca el equilibrio sensorio-motor de un sistema nervioso que se tensa entre la percepción y la acción. Pero la memoria-recuerdo entre tanto, está atenta a cualquier fisura entre la impresión actual y su movimiento concomitante (cualquier retardo en la reacción, si se distiende el tiempo de reacción, si se aumenta ese margen para la deliberación en libertad) para hacer pasar su contenido en imágenes.

En resumen, la inhibición de los recuerdos imágenes es necesaria para atender a la vida y poder actuar, pero también es necesario atender a los recuerdos y tratar de desprenderse del horizonte de necesidad para poder evadirnos de las exigencias del presente. Esta posibilidad es además, característica distintiva de los seres humanos.

## *2) La selección: de la psicología individual a la necesidad de la sociedad*

Bergson sitúa en las necesidades de la acción la inhibición de la mayor parte de nuestro pasado, es decir, la expulsión de la conciencia en tanto que atención al presente, reprime el acceso a la conciencia de la mayor parte del contenido de nuestra memoria relegándolos al olvido. Observa que al relajarse esta atención, al desinteresarse de la acción, los recuerdos tendrán suficiente fuerza para franquear el *umbral de la conciencia*<sup>496</sup>.

En esta obra el autor se limita al campo de la psicología y las implicaciones metafísicas que se deducen de una mala comprensión de los problemas psicológicos que generan

---

<sup>495</sup> MM, p. 90/279.

<sup>496</sup> MM, p. 171/345.

problemas metafísicos inexistentes. Pero en el camino de la investigación va dejando otros temas que en muchos casos solo apunta y nunca desarrollará, en otros, podemos encontrar ciertas prolongaciones en otras obras.

El caso que aquí interesa es el de la atención al presente. Desde una perspectiva puramente psicológica, necesariamente el ámbito de estudio es el de un individuo. Pero cuando Bergson contextualiza a este individuo en cuanto humano en un marco social que también le es necesario, lo que hasta ahora denomina como atención al presente, se engrosa con las necesidades o exigencias sociales. En su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* profundiza sobre como las exigencias sociales funcionan, a efectos de la conducta, como determinantes de la vida cotidiana de los individuos, en tanto que prolongaciones de las necesidades instintivas que en tanto que se encuentran debilitadas en la especie humana, requieren de cierto desarrollo particular de su socialización para suplir la eficacia de la acción que reina en el resto del mundo animal.

En este sentido podremos sumar a las exigencias del presente en tanto que físico materiales, las exigencias sociales y así comprender otros aspectos del sistema de selección que articula la relación entre nuestro presente y nuestro pasado. Desde este punto de vista podremos apuntar una crítica a la exigencia de utilidad y eficiencia de la acción, en la línea de lo que Freud denominó represión necesaria y exceso de represión. Profundizaremos en esta cuestión una vez que hayamos expuesto la relación entre el instinto y la inteligencia desde una perspectiva biológica.

### 3) *Mejora de la accesibilidad a la memoria*

Si no queremos dejar de depender de la aparición de estas imágenes al aparente capricho de la memoria espontánea, tendremos que inculcar a este trabajo de buscar/evocar recuerdos ciertas características propias de la memoria-hábito para así facilitarnos la accesibilidad y la disponibilidad de nuestra experiencia pasada, ya sea como útil para la acción y al presente, o por el mero hecho de contemplar y evocar el pasado con fines especulativos o imaginativo-creativos.

Este trabajo selectivo de la memoria que queremos tener a mano implica también que cuando estamos despiertos y actuando, la memoria motora a la vez que nos da acceso a los mecanismos creados, trabaja también inhibiendo constantemente la memoria representativa para dejar que lleguen al presente a formar las imágenes que interpelen al cuerpo, solamente aquellos recuerdos útiles, capaces de iluminar la acción presente accederán a él; de aquí se deducen las leyes de la asociación de ideas: semejanza y contigüidad. Esta es la memoria-

habito que se desarrolla mediante el esfuerzo de repetición, y “como los recuerdos aprendidos son más útiles, se les recuerda más”<sup>497</sup>, éstos son el objeto de estudio de los psicólogos, son los hábitos iluminados por la memoria.

#### 4) *Extramilitación en el uso de mecanismos*

Pero no hay que perder de vista que estos hábitos no sólo se adquieren en el plano corporal, sino que también podemos aplicar ese esfuerzo a aprender a leer, a escribir, a argumentar, o a recitar un poema, es decir, a los movimientos del espíritu. Cómo se desencadenan estas respuestas automatizadas, dependerá del origen del estímulo al cual deban responder con tal sucesión de movimientos. De tal modo que el reconocimiento de un objeto presente se puede realizar por movimientos cuando procede del objeto, o bien se hace mediante representaciones cuando emana del sujeto siguiendo las mismas leyes de la asociación. El hábito es a la acción lo que las generalidades al pensamiento.

Si cada percepción habitual tiene su acompañamiento motor organizado, la aparición del sentimiento del reconocimiento habitual tiene sus raíces en la conciencia de esta organización. Por lo que parece decir que nosotros actuamos nuestro reconocimiento antes de que lo pensemos, parece decir que el sentimiento es anterior a la conciencia del reconocimiento, es decir, que el reconocimiento no es un acto intelectual ni consciente necesariamente.

La búsqueda por parte de la conciencia que se dirige hacia el pasado buscando la imagen que represente una situación análoga a la presente entre todas las pasadas, no se da necesariamente para toda acción y para todo movimiento, sino sólo para cierto tipo de acciones. La creación de hábitos y de movimientos automáticos funcionan por un lado como impedimentos para el reconocimiento de las imágenes, aunque por otro lado también las favorecen. Veamos en qué se diferencian tales movimientos.

La recuperación, la actualización de este pasado en tanto que movimiento progresivo por el que pasado y presente se ponen en contacto, se realizará así de dos maneras:

- 1) Mediante representaciones de imágenes recuerdos.
- 2) Se actuará en la acción misma con una activación absolutamente automática del mecanismo motor apropiado a las circunstancias, permaneciendo enteramente en la esfera de la acción interesada en la intervención del cuerpo sobre el mundo.

---

<sup>497</sup> MM, p. 88/277.

De este modo el reconocimiento se puede dar de *forma espontánea* o de *forma activa*. En relación con los diferentes tipos de memoria, habrá que diferenciar varios tipos de reconocimiento que implican diferentes tipos de acciones.

Los actos reflejos se caracterizan porque la transmisión de la excitación nerviosa pasa desde el exterior a través de los sentidos u órganos sensoriales, y a través del sistema nervioso se transmite la excitación directamente a otra parte del cuerpo, que ejecuta el movimiento reflejo sin haber pasado por el cerebro. Posteriormente puede pasar al cerebro y puede hacerse, o no, consciente. El ejemplo más básico sería el de alejar una mano del fuego si se acerca demasiado.

Hay movimientos que sin ser reflejos adquieren la inconsciencia propia de los movimientos reflejos: son los movimientos automáticos. Su realización no requiere de la intervención de la conciencia pero, ahora bien, ¿cuál es la función de la conciencia en la acción y cómo se adquieren estos movimientos que llegan a formar hábitos automáticos sin necesitar el concurso de la conciencia? Ya hemos visto que esto es producto del aprendizaje de memoria, que posibilita no tener que aprender todos los días todo de nuevo, pero en la medida en que afecta a ciertas acciones, se considera un exceso que atenta contra la libertad. Cuando se realizan sin esfuerzo y sin la atención propia de la conciencia, constituyen los movimientos automáticos. Los ejemplos más sencillos son el de aprender a caminar o a hacer un deporte. Estos movimientos automatizados son los hábitos, que en su conjunto orientan y apoyan a la conducta cotidianamente.

Según lo dicho, vemos cómo la percepción y el recuerdo trabajan solidariamente para la acción y la adaptación de la vida, cómo la memoria-hábito y la memoria-recuerdo trabajan solidariamente para fortalecer la disponibilidad de la conciencia de la experiencia vivida y acumulada por la memoria espontánea. La tendencia a formar hábitos denota un interés por potenciar y ampliar el ámbito de la conciencia y la habilidad del cuerpo, y a la vez por automatizar ciertos movimientos y respuestas a estímulos habituales disminuyendo el esfuerzo puesto en estas acciones que queda disponible para ser utilizado de otra forma, queda liberado. Podemos decir que esta es la base del aprendizaje. Descubriríamos en esta tendencia a adoptar conductas automatizadas una tendencia a la estabilidad de la conducta, de las respuestas, a un equilibrio en general en nuestra relación con la memoria profunda y la realidad material.

Hasta aquí Bergson nos presenta una dinámica psicológica y su funcionamiento con vistas a cierto conocimiento en vista de la acción, así como la posibilidad de conocer la memoria

pura por un cierto giro de la atención, pero nada sabemos de la relación de estas funciones con la materia; hasta aquí, seguimos en el plano de las hipótesis.

Si el espíritu es una realidad, es a partir del fenómenos patológicos de la memoria que debemos aproximarnos a él, y todo tentativo de identificar el espíritu con el cerebro deberá revelarse en el análisis como una ilusión fundamental. Refutados el idealismo y el materialismo, podemos distinguir dos líneas: la línea de la subjetividad que va de la afectividad, a la memoria-recuerdo hasta la memoria-contracción y la línea de la objetividad que va de la percepción al objeto material. La mezcla de ambas es nuestra experiencia misma, nuestra representación, pero el hecho de que se mezclen no es el problema. El problema es que no sabemos sobrepasar la experiencia hacia la articulación de lo real, hasta las condiciones de la experiencia, hasta los elementos que la componen. Bergson no dice que pueda conocer sus extremos, pero al menos puede distinguir las tendencias que componen la experiencia y distinguir sus cualidades.

Del estudio de las patologías del cerebro en relación a la memoria extrae las pruebas que necesita para sostener su intuición de que el espíritu rebasa la materia afirmando la memoria como “una potencia absolutamente independiente de la materia”<sup>498</sup>.

##### *5) El estudio de las patologías*

La tesis bergsoniana afirma que la modificación del equilibrio sensorio-motor y de la atención son el origen de todas las patologías que se le adjudican a la memoria pura. Bergson situará en el reconocimiento los problemas, no en la memoria pura *donde* se halla el pasado. Por ello, limitará los problemas a las lesiones corporales relacionadas con la atención al presente y con la propagación de los estímulos nerviosos en relación a los órganos sensoriales.

El estudio de los efectos de las lesiones cerebrales en los hombres llevó a Bergson a afirmar que en ningún caso se puede hablar de eliminación de los recuerdos cuando se produce una amnesia o una afasia, sino que son los mecanismos de acceso a los recuerdos-imágenes los que se lesionan, insistiendo en rechazar la localización de la vida psíquica en el cerebro. Cuando perdemos el acceso a la memoria, dirá Bergson, no es porque “hayamos perdido la memoria”, sino que hemos perdido el *acceso* a ella. De este modo sitúa en la acción del reconocimiento los problemas que se asocian con la destrucción de la memoria.

---

<sup>498</sup> MM, p. 76/268.



Observó en muchos casos de dementes y afásicos que a pesar de haber perdido la capacidad de reconocer palabras, o de asociar sonidos a palabras o a voces conocidas, se daba el hecho paradójico de que ante una melodía conocida, podían cantar canciones aunque no entendieran ni identificaran su significado, es decir, se da un uso reflejo del lenguaje.

Estos estudios le llevarán a sospechar que los automatismos son mucho más frecuentes en nuestra conducta de lo que tendemos a aceptar. Así, una vez que se ha creado un mecanismo motor y se ha instaurado el hábito, éste se convierte en automático y puede funcionar por sí mismo.

Bergson cita varios casos de apraxia o ceguera psíquica parcial en los que, según el paciente, no se reconocían las calles de la ciudad natal, no podía orientarse ni reconocía los nombres de las calles y sus plazas, pero veía casas y calles de hecho, aunque no las identificara con las de *su* ciudad y además podía evocar y recorrer con la imaginación, ayudada por la memoria, la ciudad con todos los detalles, pero era su ciudad del pasado; en otro caso estudiado por Charcot, el paciente no reconocía a *su* mujer e hijos pero era capaz de discernir que eran *una* mujer y *niños*. En ambos casos se conserva el recuerdo y la capacidad de percepción pero no se pueden unir en una misma representación.

El reconocimiento tiene un primer momento, límite instantáneo, que involucra enteramente al cuerpo y que por tanto consiste en una acción<sup>499</sup>. Este reconocimiento permite “saber servirse del objeto”<sup>500</sup>, lo cual implica que los objetos que nos resultan familiares son aquellos sobre los que hemos construido un mecanismo motor, mediante el que el reconocimiento se actúa sin necesidad de pensarlo, bosquejando ante su presencia una actitud y una cadena de movimientos posibles.

En base a esta descripción Bergson cree poder afirmar que lo que la apraxia en realidad son dos enfermedades diferentes:

- 1) La imposibilidad de evocar las imágenes antiguas
- 2) Ruptura del lazo entre percepción y movimiento concomitante habitual, provocando movimientos difusos. Se pierde el mecanismo motor y cada vez es como si fuera la primera vez.

Ello implica que por ejemplo en los casos en que la ceguera psíquica genera una desorientación extrema en el espacio, hasta el punto de que hay un caso en que el psicólogo describe que a pesar de un largo entrenamiento el paciente no lograba ni “orientarse en su

---

<sup>499</sup> MM, p. 100/287.

<sup>500</sup> MM, p. 101/288.

propia habitación”<sup>501</sup>, lo que se ha *roto* es la coordinación entre la percepción y sus reacciones automáticas. En el caso de la afasia que es una apraxia del lenguaje sucede lo mismo, un paciente es perfectamente capaz de escribir al dictado pero no de escribir cada letra que le parece un dibujo azaroso del que no reconoce sus articulaciones convencionales.

En todos estos casos Bergson cree que lo que ha fallado es “el hábito de discernir las articulaciones del objeto percibido, esto es, de completar la percepción visual por una tendencia motriz para dibujar su esquema”<sup>502</sup> que es lo que ha descrito como la base del reconocimiento automático como fruto de un entrenamiento mental.

El caso de los fallos en el reconocimiento no automático, es decir, del reconocimiento atento que involucra la incorporación de imágenes-recuerdo en la percepción, es el tipo de problema paradigmático que resolverá el problema de “la naturaleza de las relaciones que habrá que establecer entre el cerebro y la memoria”<sup>503</sup>. El dilema se plantea sobre si es la percepción la que determina la aparición de los recuerdos, o bien si son los recuerdos los que espontáneamente se dirigen a completar la percepción. Está en juego definir cuál es el motor de la ontología resultante, está sobre la mesa cuál es el impulso que determina nuestra vida psíquica, si el de la memoria profunda o el estímulo de la realidad material.

A nivel experimental Bergson examina casos para observar como afectan las lesiones cerebrales. Según la descripción que mantiene Bergson, cualquiera de estos mecanismos es una acción por lo que si fallan lo que se pierda es la capacidad de acción que impide la actualización del recuerdo y por lo tanto la posibilidad del reconocimiento.

Si el recuerdo acude en ayuda de la percepción, siendo un recuerdo la conservación perfecta de un momento, el recuerdo no será material, y por lo tanto, en cuanto registro fiel y perfecto, será un recuerdo-puro. Si debe servir a una situación que es diferente y nueva debe tener algún tipo de relación, ya sea por semejanza o contigüidad, con la situación presente. Por ello, como ya se ha expuesto, a medida que se acerca al presente formará una imagen-recuerdo, donde tomando cuerpo en la representación, perderá en singularidad y originalidad produciéndose una trivialización, una esquematización de su contenido. Solo gracias a este esquematismo se produce una relación entre dos momentos únicos, uno ya pasado y otro en acto. De esta manera aumentan su capacidad de iluminar el presente.

Si este proceso no se da será porque los recuerdos no pueden concurrir al presente, o por un déficit en la atención del presente de forma que se impide atender a un objeto, lo que

---

<sup>501</sup> MM, p. 105/292.

<sup>502</sup> MM, p. 106-107/293.

<sup>503</sup> MM, p. 108/294.

imposibilita que las excitaciones se prolonguen en reacciones motoras, estando la lesión en los mecanismos de reacción; o bien, puede ser que la lesión esté en los mecanismos sensoriales que impiden poner la atención en el sujeto.

Es muy interesante como en el examen de las diferentes teorías sobre las afasias llega a comprar los casos de dos pacientes clasificados como afásico con uno de neurosis histérica. Uno de los afásicos había olvidado la Letra F, y solo esa letra. El otro había olvidado lenguas extranjeras que había hablado fluidamente y luego había olvidado poemas que había escrito. Pero luego, los había vuelto a escribir casi de forma idéntica. Mientras, Pierre Janet presenta casos de escisión de la personalidad en que la omisión de un recuerdo resulta ser una imposibilidad del sujeto de revivir tal situación, no teniendo que ver con la pérdida del recuerdo en cuestión; la recuperación en estos casos se lograba en las sesiones de hipnotismo mediante sugestión del hipnotizador<sup>504</sup>. El problema de estos afásicos suele ser transitorio, y el de la histeria también, en tanto que en ambos casos Bergson señala que el problema está en la incapacidad de situarse en el tono vital que permitiría actualizar esos recuerdos, es decir, es un problema que afecta a la atención al presente vinculado con los afectos que se asocian a los recuerdos. Solo bajo la óptica de la acción asociada al querer que hemos examinado, se pueden entender este tipo de omisiones.

Bergson no sigue esta línea de pensamiento, pero nosotros más adelante recogeremos esta observación que nos parece que al propio Bergson le podría haber ayudado en su deducción de por qué la psique desborda al cuerpo y de como es ésta la que comanda al cuerpo y no viceversa, como sostenían los reduccionismos psicofísicos de finales del siglo XIX. Precisamente, desde la teoría de las dos memorias bergsoniana y los estudios freudianos, la perspectiva será la contraria: es la psique la que comanda al cuerpo hasta puntos insospechados. Y volvemos al inicio, la filosofía de la sospecha está desmontando los prejuicios a través de los que nos pensamos y mientras avanza, nos va mostrando otra forma de comprender nuestra humanidad, muchos menos divina de lo que la cultura quiere. Una perspectiva que como veremos en la pluma de Žižek está presente en la tradición en tanto que negada una y mil veces, hasta llegar a formar síntomas culturales, neurosis sociales y psicosis mundiales articulados en torno a la fobia de aceptar el movimiento como realidad última.

---

<sup>504</sup> MM, p. 133/314.

Analizando las afasias totales, recupera la *ley* de Ribot<sup>505</sup> que establecía que la pérdida de lenguaje comenzaba, inexorablemente, por los nombres propios, luego los comunes, adjetivos, adverbios y por último, los verbos; Bergson encuentra una explicación sencilla a esta progresión. Si la memoria para actualizarse necesita un auxilio motor, en que se coordinen la atención mental con la actitud corporal, será la acción, la primera que se aprenda y la última que se olvide. A medida que se pierden las palabras se constata en los pacientes la tendencia a sustituir por perífrasis verbales los nombres, siendo pues el primado de la acción, nuevamente, una herramienta de explicación.

Bergson explora aquí cómo los fenómenos de la atención están involucrados y se coordinan con el lenguaje. Observa que en la infancia empezamos a hablar mediante frases, la distinción de palabras viene más tarde, cuando en la escuela nos enseñan a divirlas y clasificarlas. Pero las palabras, como ya se ha mostrado, no son sino articulaciones finitas que pretenden servir para expresar una inmensidad de situaciones posibles. La comprensión, la atención y la interpretación son para Bergson una misma operación que mediante la atención determina el tono vital del espíritu que se proyecta en el presente y se amolda a la situación, al contexto y en el caso de una situación lingüística, al interlocutor y al tema de conversación. Sin toda esta orientación física y mental no se podría dar una conversación.

En base a esta experiencia nuestro autor niega la posibilidad de que haya recuerdos auditivos para cada palabra, ya que de ser así no entenderíamos una misma palabra dicha por alguien a quien no conocemos, y sin embargo lo comprendemos. Es en el esquema motor que presenta ya una generalización rudimentaria a la memoria como logramos comprender una misma palabra en acentos, tonos y situaciones diferentes. Así, aunque multiplicáramos las palabras tratando de que el lenguaje fuera unívoco, nada cambiaría la realidad de que cuando comprendemos ponemos más de nuestra parte que lo que escuchamos.

Comparando lenguas más arcaicas y otras más refinadas, afirma que entre ambas solo hay una diferencia de grado, ya que “refinada o burda, una lengua sobreentiende muchas más cosas de las que puede expresar. Esencialmente discontinuo, ya que procede por palabras yuxtapuestas, el lenguaje no hace más que jalonar de tarde en tarde las principales etapas del movimiento del pensamiento”<sup>506</sup> de modo que lo que cada uno pone en la comprensión del otro depende de su dilatación espiritual, no de los instrumentos lingüísticos que utiliza. Esta teoría se verifica con otro ejemplo muy sencillo, el desarrollo de las lenguas, como ha demostrado la lingüística en el siglo XX, depende en cada caso de lo que se necesite

---

<sup>505</sup> MM, p. 132/313.

<sup>506</sup> MM, p. 139/319.

comunicar, llegando a postularse que lo que en cada lengua se puede expresar responde a la expresión de una cosmovisión determinada que difiere de una lengua a otra, como propone la hermenéutica. Un ejemplo extremo se suele mencionar, el de la cantidad de términos que en lengua esquimal utilizan para referirse a lo que en la mayoría de las lenguas indoeuropeas denominamos con la mera palabra “blanco”. La necesidad de los esquimales es relativa a distinguir diferentes tipos de suelos ya que su universo es eminentemente blanco, necesidad que en territorios más cálidos no existe y por lo tanto, tampoco existe más que una o dos palabras para ese conjunto de cualidades<sup>507</sup>. En otro sentido, si la complejidad de un lenguaje determinara la complejidad de la comunicación, deberíamos pensar que en una lengua hay ciertas cuestiones que son comunicables, cuando en realidad, independientemente de la lengua, todas ellas sirven para expresar y comunicar el mundo que se vive.

Por último es necesario volver a señalar que la capacidad de descomposición y la atención que son fenómenos mecánicos, son los que suelen afectarse cuando se dan sorderas auditivas o afasias. Son las conexiones motoras las que se cortan imposibilitando que el flujo de estímulos exterior llegue a los mecanismos de la memoria.

La imposibilidad de la univocidad del lenguaje es pues constitutiva. La referencialidad está mediada por las construcciones intelectuales, siendo toda práctica del lenguaje siempre una metáfora en la que el significado depende tanto del hablante como del oyente y de la situación comunicativa en la que se encuentran. Adelantándose al estructuralismo Bergson sitúa en el problema del signo y en la confusión de quienes creen que el signo es la realidad en vez de su mediación intelectual, uno de los problemas de los científicos que no hacen esta distinción tomando el ser por una reconstrucción simbólica orientada por nuestros intereses.

En la *Conversaciones* con Chevalier, Bergson relata uno de sus viajes como representante diplomático de Francia para mediar con EEUU sobre cuestiones de la guerra en 1917. En una ocasión Roosevelt lo invitó a la Casa Blanca donde mantuvieron un breve encuentro del que Bergson concluyó que el presidente era una persona que hablaba por hablar, pero que su hablar era una anticipación de la acción. Frente a esta actitud destaca al de los diplomáticos idóneos son los intelectuales de una nación, que son lo más capaces de “la *simpatía intelectual* y en la *verdad*, cuyo secreto íntegro consiste en saber colocarse en el punto de

---

<sup>507</sup> Se trata de un ejemplo que ha prendido en el argumentario popular y que presentó Boas en 1911 en su estudio sobre los indios americanos. Cfr. Boas, F., *Handbook of American Indian languages* (Vol. 1). Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Washington: Government Print Office (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology).

vista del otro a fin de llevarle a lo verdadero”<sup>508</sup>; de este modo la capacidad de comprender está más bien en la actitud de los interlocutores y en la apertura y direccionalidad del espíritu hacia el otro que en la materialidad de la lengua.

Cuando Bergson afirma que la ciencia procede mediante símbolos, está delimitando su capacidad de conocimiento a lo que las cosas son para la acción. Mientras la ciencia se mantenga en el nivel intelectual, de alguna manera está condenada a producir un conocimiento relativo y artificial, dando vueltas alrededor de la realidad sin poder penetrar en ella.

Yankelevitch señala que de este modo Bergson se distancia de las teorías del lenguaje como traducción del pensamiento y propone el *sombolismo* como explicación: “El signo y la cosa significada están en dos planos, diferentes y superpuestos; la traducción, por el contrario, ni está en un plano diferente que el texto original, ni en un plano de orden totalmente distintos”<sup>509</sup>. Esta relación sirve para explicar la relación del pensamiento con el cerebro y del lenguaje con la realidad: “el signo no *imita* la cosa significada, tal como el símbolo no se semeja a la cosa simbolizada. La *actúa (joue)*”<sup>510</sup> Mientras que la traducción se funda en la similitud y paralelismo de contenidos, el simbolismo expresa una “relación unilateral y abstracta que versa sobre la función de las cosas y no sobre su morfología. La traducción transporta a la cosa entera, disfrazándola solamente con un ropaje nuevo, mientras que la simbólica extrae una porción para ponerla en escena”<sup>511</sup>. Pero, hay que señalar de nuevo, lo actuable y expresable es menos que lo vivido, por lo que la mayoría de nuestra vida interior queda a desmano del lenguaje que se construye, él también, en base a la acción.

## 6. A vueltas con la libertad

Entre la masa de asociaciones aisladas de la simbolización socialmente construida y la capacidad poética, se hayan los dos extremos de la representación mediada por el lenguaje: la intervención de la conciencia y de la libertad en la amplitud y profundidad con que penetren en nosotros las impresiones determinará el tipo de movimiento que se produzca en

---

<sup>508</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, pp. 50-52.

<sup>509</sup> Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 116.

<sup>510</sup> Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 115.

<sup>511</sup> Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 115.

nosotros, si un movimiento regresivo hacia la memoria o uno que va hacia la memoria pero en algún momento se vuelve hacia afuera en forma de acción. Como hemos ido viendo, la producción de automatismo es mucho más normal y general de lo que nuestra intuición de la libertad nos sugiere, normalmente si las impresiones que recibimos dejásemos que se fundiesen con la masa confusa de impresiones que nos ocupan, quizá no nos determinaría a obrar, pero “lo más a menudo, en lugar de conmover mi conciencia entera como una piedra que cae en el agua del estanque, se limita a remover una idea, por así decirlo, solidificada en la superficie (...) esta impresión y esta idea han terminado por ligarse una a otra” generando automatismo incluso en las asociaciones de ideas, como por ejemplo, cuando suena el despertador y *me* levanto para empezar mis labores del día “El acto sigue a la impresión sin que mi personalidad se interese por ella: soy un autómatas consciente y lo soy porque *me* es ventajoso serlo. Veríamos que la mayoría de nuestras acciones cotidianas se realizan así, y que gracias a la solidificación en nuestra memoria de ciertas sensaciones, de ciertos sentimientos, de ciertas ideas, las impresiones de fuera provocan en nosotros movimientos que, siendo conscientes e incluso inteligentes, se parecen en muchos aspectos a actos reflejos”<sup>512</sup>, aunque en este caso se apoyen en todo un repertorio de imágenes que secundan y movilizan estas respuestas.

Nuestra adecuación al mundo socialmente compartido como extensión de la esfera de las necesidades nos obliga a renunciar a una deliberación constante que haría muy lento y complicado el desenvolvimiento de la vida cotidiana, para ello, construimos automatismos como resultados de procesos de aprendizaje. Pero esta adecuación, también nos impone imaginarios socialmente contruidos que sustituyen las imágenes de nuestra memoria individual, “nuestras acciones cotidianas se inspiran mucho menos en nuestros sentimientos mismos, infinitamente móviles, que en las invariables imágenes a las que esos sentimientos se adhieren”<sup>513</sup> formando en este caso automatismos en la labor de representación mediante la construcción o asimilación de imágenes fijas estereotipadas y públicamente compartidas.

Vemos aquí la importancia de construir esas imágenes por uno mismo, que pueden ser más o menos estereotipadas, más o menos personales, y más o menos ricas. De cómo se constituyan, por tanto, dependerá que las acciones resultantes sean más o menos personales. ¿Qué significado puede tener ese supuesto personalismo de la acción? Bergson sitúa la capacidad de ser libres en el proceso de deliberación entre el repertorio más variado y rico de posibilidades aportadas por el concurso de la memoria, de la recordación, pero hay

---

<sup>512</sup> DI, p. 126/121.

<sup>513</sup> DI, p. 126/121.

grados de ejercicio de la libertad. La decisión libre emana del alma entera, cuando todo el alma se pone en juego, sin restricciones ni selecciones *a priori*; “el acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica a la que se vincula más tienda a identificarse con el yo fundamental”<sup>514</sup>, serie dinámica de imágenes recuerdo que apelen a la totalidad virtual, que pongan en juego la totalidad de lo vivido. Esa capacidad de involucrar a todo el ser será la que ponga el sello de la libertad en la acción como manifestación del carácter de esa persona: un cierto hecho de conciencia de este tipo basta para definir a la persona entera, su manifestación exterior será un acto libre.

Ahora bien, la libertad no se da de forma absoluta, también determina, lo cual no implica que esa determinación tenga carácter de necesidad. La libertad no sólo se da en grados, sino que en la creación de hábitos observamos cierta voluntad de mecanizar respuestas y movimientos, para mantener una relación más estable con el mundo material y que nos permita dejar el concurso de la conciencia para otros menesteres. Ahora bien, también es cierto que como reconoce Bergson, abdicamos de nuestra libertad incluso en las circunstancias más graves y que por inercia o flojera dejamos que ese movimiento local se produzca mientras que lo que debería suceder es que nuestra personalidad entera vibrase. Contra una visión simplista del determinismo, habría que defender la necesidad de ciertas determinaciones en la vida y para la vida.

Como ya hemos visto si nuestra deliberación se ve avasallada por una cantidad ingente de imágenes, éstas pueden llegar a paralizar la decisión; en el caso de que la libertad fuera absoluta querría decir que la indeterminación de la vida es absoluta, es decir, la inexistencia de criterios para elegir. Este caso que se aproxima a las propuestas existencialistas radicales, contradice la experiencia de que en cada momento las circunstancias determinan la posición del sujeto en el mundo, éste a su vez en cada momento tiene una cierta orientación del cuerpo y de la mirada sobre sí mismo y sobre el mundo, por lo tanto es esa cierta determinación la que posibilita que en el intervalo de indeterminación se de, es decir, que se pueda dar la libertad. El ser humano está situado y es parte del mundo material y social, el primero se caracteriza por la determinación y el segundo por cierta determinación que Bergson denomina *obligación*; remontar lo que estos le imponen es parte del trabajo de la libertad. De alguna manera se puede decir con Bergson que la libertad no se da en todo momento. Este razonamiento puede ser simétrico al que refuta el escepticismo radical: no se puede dudar de todo a la vez, se duda por partes, se es libre por momentos también.

---

<sup>514</sup> DI, p. 125/120.



Pero esta idea de la libertad no le quita nada a *la* libertad. Ésta, ante todo, es una intuición inmediata de la conciencia, la intuición de espontaneidad es primera y autónoma respecto a la de inercia, que es derivada de ésta: “cada uno de nosotros tiene, en efecto, el sentimiento inmediato, real o ilusorio, de su libre espontaneidad, sin que la idea de inercia entre para nada en esta representación”<sup>515</sup>. Contra esto se alegan múltiples argumentos de carácter psicológico y filosófico que observan que nuestros actos están determinados por nuestros sentimientos, nuestras ideas y por la serie causal de hechos y estados de conciencia; otros denuncian a la libertad como incompatible con las propiedades de la materia, y en particular con el principio de conservación de la fuerza, pero todos ellos son argumentos contruidos *a posteriori*, que yuxtaponen y separan los elementos que han intervenido en la decisión como si hubieran sido previsibles. Todo ellos obvian que el yo no es un agregado de esas sensaciones, ideas y estados de conciencia, que su mera suma no produce un yo.

El yo fundamental está en perpetuo cambio, cada vez que recibe una excitación o una impresión se mueve todo entero, y aunque intentemos reconstruir *a posteriori* el movimiento que se ha producido, sólo lograremos solidificar nuestra percepción de nosotros mismos. La decisión no se da entre dos sentimientos, porque mientras 'delibero', estos dos sentimientos no permanecen idénticos a sí mismos porque están asociados a imágenes estables y bien definidas, ni tampoco el yo cuando delibera permanece idéntico a sí mismo, sino que cuando recibe el primer sentimientos ya se modifica un poco: “en todos los momentos de la deliberación el yo se modifica y modifica también, en consecuencia, a los dos sentimientos que en él se debaten. Así se forma una serie dinámica de estados, que se penetran, se refuerzan unos a otros y abocarán a un acto libre por una evolución natural”<sup>516</sup>. Obedeciendo a la tendencia a representar simbólicamente la vida, tenderá a nombrar los sentimientos, pero eso implica cristalizarlos. El ejemplo más claro y profundo radica en la imposibilidad de que dos sentimientos de amor o de odio sean iguales entre sí en la misma persona en dos momentos diferentes de su vida, sin embargo, sólo hay una palabra para nombrar ese estado; esta es la reducción y el empobrecimiento que provoca el uso del lenguaje cuando se toma éste como una mera descripción de la realidad y la vida, y más aún cuando se introduce en nuestra comprensión espiritual como el modo de vivirse y comprenderse a sí misma.

Este constante cambio del yo y de su organización que Bergson llama *carácter*, supone una noción no sustancialista del yo, en constante cambio y en constante construcción, imposible de definir y acotar en un momento de una vez para siempre. De la misma manera,

---

<sup>515</sup> DI, p. 106/104.

<sup>516</sup> DI, p. 129/123.

es pueril pretender separar el yo que piensa del que siente y superponer uno sobre el otro, ya que ambos se dan simultáneamente y de forma que se penetran y fusionan constantemente. Es un yo por un lado escindido pero por otro lado tendente a la síntesis, a la fusión aunque siempre en riesgo de disociarse. La tensión entre su tendencia a funcionar por separado y la tendencia a fusionarse, tiene que ver con nuestra forma cotidiana de actuar y de los elementos que involucremos en esas acciones; tiene que ver con nuestra forma social de vida y con el modo en que nos vivamos a nosotros mismos. Esta constitución se entenderá mejor a la luz del análisis emprendido por Bergson desde el punto de vista de la evolución biológica. La proporción con la que se den, el protagonismo de uno y otro o de ambos, tiene que ver con el ejercicio de la libertad.

Que Bergson ponga como definición de un acto libre la puesta en juego de la totalidad del espíritu y que critique la abdicación que solemos hacer de nuestra libertad, presenta un panorama en el que no solemos ejercer nuestra libertad. Esto se traduce en que en el actuar y pensar cotidiano sólo ponemos en acto fragmentos de nuestro ser, vivimos cotidianamente de forma parcial, dejamos que el mundo exterior aluda a específicos fragmentos de nuestro espíritu. Y aunque ya hemos visto como esto es funcional a la vida en sociedad, no lo es para nada para nuestra vida desde un punto de vista moral.

Ahora bien, más allá de nuestra adaptación, y aunque la mayoría de las veces actuemos acomodando nuestras acciones a las exigencias externas, adecuando nuestro yo fundamental al socialmente funcional, a veces el yo profundo se revela y emerge no con ideas o sentimientos inconsciente, sino con aquellos que no queríamos tener en cuenta. Ese movimiento también es una selección, somos nosotros los que empujamos a la oscuridad esos mismos sentimientos e ideas que nosotros hemos sentido, vivido y creado, pero que por una inexplicable repugnancia a querer, no hemos dejado que aflorasen nunca a la superficie en que pueden transformarse y llegar a hacerse presentes, a conformar el presente (convirtiéndose de virtuales a actuales) involucrándose en las acciones<sup>517</sup>. A la intervención espontánea de la voluntad Bergson la compara con un golpe de estado, imprevisible en su aparecer y en sus consecuencias. Por ello, no podemos decir que el proceso de selección sea consicente en el sentido de voluntario.

En la observación de la dinámica del espíritu, Bergson señala que funciona como una totalidad, y que cuando el yo renuncia a esa totalidad, dando preferencia a ciertos conjuntos de recuerdos o de ciertas partes del mundo material, se escinde él mismo. El funcionamiento

---

<sup>517</sup> Cfr. DI, p. 125/120.

solidario de sus mecanismos y dinamismos es lo que asegura su éxito. La educación más autoritaria, la pasión más violenta, la persuasión más fuerte, nada quitaría a nuestra libertad si lo que nos comunica impregnara la totalidad del alma. El problema estriba en que se dirige a partes que pretende escindir, sacando unas hacia el yo superficial y renegando de otras. Parece que la teoría subyacente encajaría con el lema que dice que la unión hace la fuerza, y su contrario ‘divide y vencerás’. Al prescindir de ciertos caracteres, habilidades, recuerdos, al restringir el pasado disponible a la deliberación del presente, escindimos la vida psíquica, la volvemos impotente en algunas de sus partes, como bien sabía Giordano Bruno y como bien estudiará Sigmund Freud. Pero esta tendencia habrá de ser examinada en relación a eso que trata de parar, a eso que trata de limitar.

Repecto al conocimiento del mundo una especialización radical<sup>518</sup> en un ámbito de conocimiento debilita la potencia del sistema sensorial y desvirtúa el posible conocimiento de otras parcelas de la realidad. Cuantos más sentidos estén involucrados en el conocimiento del mundo más completa podrá ser nuestra experiencia y nuestro conocimiento de él, y por lo tanto, más rica nuestra acción y nuestra memoria.

La educación mal comprendida es la que se dirige a la memoria en vez de al juicio, todo lo que se está examinando en este estudio es para delimitar y potenciar que el juicio se realice debidamente y para ampliar su capacidad respecto a la libertad, no en su aplicación indiscriminada que lo único que hace es confundirse a sí mismo y confundirlo todo. Una vez más, el ejercicio de la libertad es la puesta en juego del conjunto integrado y armónico de la personalidad de los sujetos, de su peculiar modo de organizar sus habilidades y disposiciones y sus vivencias en tanto que recuerdos puros. Si un acto sólo es libre si lleva el sello de la persona, y nuestro carácter se modifica constantemente, parecería que la libertad padecería por influencias o impactos muy fuertes, pero eso sucedería si la incorporación de lo nuevo se produjese por agregación, y esa es la forma en que se da en la materia, no así en el espíritu, donde todo lo que llega se funde con la totalidad. Así, un acto libre será tal sólo si

---

<sup>518</sup> Bergson pronunció el 3 de agosto de 1882 un discurso sobre *La spécialité* en el acto de entrega de premios del Lycée d' Angers. Se centró en señalar los “gaves inconvenientes de lo que llaman la especialización” (Cfr. p. 40), compara al hombre de una sola ocupación con el hombre de un solo libro. Considera que la especialización hace que la sociedad sea estéril, y este es también el problema de la ciencia y la filosofía que aceptan fragmentarse en sectores como si luego, uniéndose, produjesen de nuevo un saber unitario. Ya señala por tanto en 1882 varias de las cuestiones centrales de su filosofía: la incapacidad de generar unidades cualitativas mediante la adición aritmética, la necesidad de tratar la realidad como un todo cualitativo, la artificialidad de la fragmentación liderada por el intelecto, la importancia del método para el desarrollo fructífero de la ciencia y la filosofía. Relaciona esta tendencia a la especialización de los saberes como imitación de la división del trabajo en las fábricas industriales (p.45), tendencia que de profundizarse llevará a que los intelectuales se conviertan a su vez en máquinas. Penetración y amplitud son las virtudes que se deben desarrollar conjuntamente para evitar caer en una reducción de la vida y, por el contrario, tender a desarrollar y fortalecer los espíritus (p. 46). Cfr., M, pp. 39-46.

lleva la marca de nuestra persona, porque sólo así podría reclamar su paternidad inaugurando de este modo la esfera de la moral y de la responsabilidad individual.

La recuperación del conocimiento inmediato de la intuición, y la deconstrucción de los argumentos producidos a lo largo de siglos que contradicen eso que es más inmediato en nosotros, fue la batalla de Bergson contra los problemas que dificultan la vida en vez animarla, la confunden en vez de dejarla vivir como desarrollo creativo: tomar las imágenes por el todo de la vida representativa y anímica es perder de vista la vivencia compleja de la duración, con sus afectos, sus emociones inconmensurables como para depositarlas en algo material y contorneables como una imagen o un objeto. Esta simplificación materializa nuestra vida interna que es esencialmente dinámica y cualitativamente cambiante. Negar la duración, la intuición y el inconsciente es negar la vida humana que puede trascender la lucha por la supervivencia volcada en el mundo y en la acción sobre éste para ejercer su libertad. Homogenizar a los hombres alienando su singularidad, su particularidad, es reducir su memoria a la que es funcional a la acción, es reducir su mundo, organizar su experiencia en torno a episodios-hitos que eclipsan al resto y que determinan -reprimen- enormemente la capacidad de otros recuerdos a orientar la acción introduciendo a los individuos en la pura repetición de sí mismos y repetidos unos a otros.

Concluye así *Materia y memoria* volviendo a constatar que abdicamos de la libertad por una tendencia a privilegiar la estabilidad que nos sirve para una acción más eficaz, pero esta comodidad tiene un *precio*, que es la renuncia a la libertad.

Por último, tomar la memoria como un factor meramente psicológico es negar su dimensión ontológica, creativa, viva, no es un depósito de lo que ya no es, sino que es el cúmulo de vida y la fuerza activa, que si no se actualiza no es que muera, es que la actividad humana se empobrece. Por ello, la condición humana está ya volcada sobre los mixtos y sobre la acción, que si no logra desenmarañar y diferenciar sin estatizar, no logrará superar la condición determinada por la necesidad a la que nos somete el mundo material, el cuerpo y la vida social como prolongación de ambas.

Queda expuesto el papel preeminente de las imágenes en el conocimiento, su capacidad de hacer encontrarse al sujeto y al objeto pero su capacidad también de hacer al sujeto amoldarse a los objetos, su realidad material y mixta, la importancia de su construcción que es ya siempre almacenamiento y actualización de la memoria. Imágenes en las que conocemos el mundo material y el mundo interior, cuya riqueza, movilidad y capacidad de impregnarse con afectos y emociones y asociarse entre ellas creando nuevas imágenes, es la

condición de posibilidad de un mayor ámbito de libertad. Camino nada llano en el que nos encontramos el mundo material de la necesidad, el de la sociedad como personificación sustitutiva de la realidad apremiante de un pasado de lucha por la supervivencia que también exige sus cuotas de satisfacción y sus imposiciones, que mediante el lenguaje y las construcciones simbólicas que impregnan nuestras imágenes, penetran el espíritu llenándolo y sometiéndolo a categorías que nos hacen perder el hilo interno y sacrificarlo. Camino que parece que va sobre el hilo del trapecista nietzscheano entre las torres de dos campanarios, arriesgando el equilibrio en la cuerda floja. Hay esperanza e ilusión, que luchan contra el querer puesto al servicio del no querer, para que la voluntad y la libertad consigan triunfar y recuperar su espacio, su tiempo y su movilidad permaneciendo siempre un poco independientes del mundo material y del mundo social, preservando un tiempo para el propio tiempo interno.

## **7. Hacia la memoria pura**

Ya hemos explicado abundantemente la tendencia del hombre a la acción por la que se interesa por el mundo. Bergson ha dedicado la mayor parte de su obra *Materia y memoria* a desarrollar argumentos y observaciones sobre como funcionan la percepción y la memoria en relación a la acción. Es tan fuerte y está tan arraigado el hábito-prejuicio que interpreta la percepción como un acto de conocimiento eminentemente, que luego puede, o no, ser útil a la acción, que nuestro autor insiste una y otra vez desde todas las perspectivas que encuentra, desde la patología, desde la normalidad, desde la filosofía, desde la biología, de la psicología infantil en fin, desde su propia auto-observación y el sentido común, que la percepción forma parte de nuestra tendencia a la acción y no del conocimiento en sí.

Todo este desarrollo argumental tiene como objetivo precisamente desligar el espíritu del ámbito de la acción.

La experiencia es un conglomerado tanto de espíritu como de materia, la apariencia de mixto es nuestra realidad. Una vez demostrada la existencia del espíritu como una realidad heterogénea a la materia, deberemos rescatar algo de la atención que normalmente está ocupada con las exigencias de la acción para volcarla hacia sí misma. Reconduciendo la investigación volvamos a recoger la indicación inicial del autor: la psicología debe determinarse hacia el estudio del espíritu en cuanto volcado a la acción y la filosofía a este mismo espíritu vuelto hacia sí mismo.

Así que una vez despejado el campo de la psicología, es el momento de hacer filosofía: volcar la mirada hacia el interior del hombre. Este giro no adolece de dificultades ya que en

tanto que la actitud habitual de la conciencia es mirar hacia fuera, la conciencia se moldea sobre las cosas, no porque sean meramente útiles, sino porque son indispensables para la vida, es decir, por lo que sería una exigencia de nuestra propia naturaleza. Así, de forma inconsciente aplica al mundo interior del espíritu las categorías y las ideas que le son útiles para su relación con el exterior. Girar la atención requerirá primero un esfuerzo de tensión para desprendernos de esas ideas hechas y penetrar la costra semimaterial de la superficie del 'yo', ahí aprendemos la conciencia en su originalidad inmediata, como puro devenir, como movilidad, como impulso: "Pero estas visiones inmediatas de la conciencia son raras porque el hombre se inclina naturalmente más a vivir que a contemplar, más a pensar la materia para dominarla y utilizarla que a pensarse a sí mismo para conocerse desinteresadamente"<sup>519</sup>. De este modo se cumplen los dos principios que el autor se había propuesto atender al iniciar su camino metodológico en busca de la relación del espíritu con la materia: delimitar los campos de investigación entre psicología y filosofía y no dejar que las categorías de una contaminen a la otra.

Volvamos la mirada hacia el interior de la memoria intentando llegar al otro extremo de la experiencia, si ya hemos examinado el ámbito de la materia y de la percepción pura, vayamos ahora en busca de los recuerdos puros, de la dinámica de la memoria y de la vida interna del hombre, aquella que parece que descuida normalmente por las exigencias de la vida y la supervivencia así como por las imposiciones de la sociedad.

Llegando al final de su ensayo sobre la materia y la memoria hace una evaluación positiva del trabajo del intelecto y de la crítica kantiana:

La impotencia de la razón especulativa, tal como la ha mostrado Kant, no es quizá, en el fondo, otra cosa que la impotencia de una inteligencia sujeta a ciertas necesidades de la vida corporal y que se ejercita sobre una materia que ha sido preciso desorganizar para satisfacción de nuestros deseos. Nuestro conocimiento de las cosas no sería ya relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino solamente a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que retiene de nuestras facultades corporales y de nuestras necesidades inferiores. La relatividad del conocimiento no sería, pues, definitiva<sup>520</sup>

El estudio del funcionamiento de la percepción y de la memoria viene a confirmar las críticas expuestas en su tesis doctoral sobre la extralimitación del uso de las categorías del

---

<sup>519</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972, p. 77.

<sup>520</sup> MM, p. 205/372.

intelecto que han contruidos metafísicas relativistas y fraccionarias desde el nacimiento de la filosofía por haber desconocido que la realidad no está hecha de puntos homogéneos en el espacio sino de tendencias que se desarrollan en el tiempo dirigidas como por una flecha que avanza hacia el futuro en un movimiento de creación permanente. Estas metafísicas han creído ver en la limitación del intelecto en cuanto volcado hacia el mundo material y a la acción para resolver los problemas y amenazas que el mundo exterior nos plantea, una limitación ontológica. La reorientación de la filosofía que propone Bergson toma este trabajo, si se quiere, como necesario para la vida y la convivencia social, pero la restringe a un ámbito de la vida humana que es el que más cerca está de otras formas de vida animal menos desarrolladas, identificándolas con las necesidades 'inferiores'. Dicho platónicamente serían las necesidades del alma concupiscible y del alma irascible, pero no del alma racional.

Pero al haber distinguido una esfera vital diferente a la pura material, Bergson ve necesario emprender un trabajo de investigación en sentido inverso, que tome al espíritu en cuanto tal, sin ningún interés, sin ninguna utilidad, ni siquiera por el conocimiento mismo del espíritu, sino por la vivencia que se intuye de tal experiencia.

El ámbito de la representación en la filosofía bergsoniana desborda por todos lados lo que habitualmente se entiende por tal. Ya no se corresponde con el ámbito de lo pensado ni de lo consciente, todas estas categorías las ha vuelto a definir.

Todas las capacidades humanas contruidas de esta forma, al modo de la memoria hábito, desde el lenguaje hasta todo tipo de fabricación técnica, responden a esta orientación a la acción humana. Lo que en esta ocasión está señalando es la relación de esta tendencia con la satisfacción de un deseo. El deseo que se desarrolla con el desarrollo intelectual se caracteriza, por oposición al instinto precisamente como incapaz de satisfacción plena. La impotencia de su realización desencadena una cadena deseante que el psicoanálisis ha estudiado con detenimiento.

La filosofía y la ciencia ya no parten de las intuiciones inmediatas que nos da la intuición que nos presenta siempre una continuidad indivisible<sup>521</sup> sino que parten de la “adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social”<sup>522</sup> sustituyendo la “unidad viviente (...) por la unidad ficticia de un cuadro vacío”<sup>523</sup> desatendiendo la experiencia intuitiva en beneficio de la intelectualizada; ambas investigaciones tratan de recomponer con las partes artificialmente separadas diferentes respuestas para explicar la

---

<sup>521</sup> MM, p. 203/370.

<sup>522</sup> MM, p. 203/370.

<sup>523</sup> MM, p. 204/371.

realidad, de lo que resultan metafísicas relativas y una ciencia basada en símbolos, en construcciones mediadas que no pueden ya captar la realidad como continuidad porque han renunciado a ella por principio.

Bergson comienza así su empresa más difícil, “ir a buscar a la experiencia en su fuente”<sup>524</sup> deshaciendo lo que estas construcciones han hecho resultaría que el conocimiento no es relativo por esencia, sino por la renuncia que hemos hecho a vivir la continuidad móvil de lo real. Renunciar a estos hábitos de pensamiento e incluso de percepción no va a ser fácil, pero es el primer paso que anuncia lo que Bergson llama “la aurora de nuestra experiencia humana”<sup>525</sup>.

Por lo que podemos seguir preguntándonos con Bergson, ¿y si esa otra forma de observar a la naturaleza y de hacerse preguntas viniese de esa particular forma de la intuición que propuso Bergson?

Bergson discute con los psicólogos por el enfoque y la metodología que usan, por sus prejuicios espaciales que dominan las hipótesis y los conceptos. De hecho es curioso repasar el elenco de personas que son citadas a lo largo de *Materia y memoria* (y que podemos repasar de un vistazo gracias a la nueva edición de PUF con un amplio estudio crítico y materiales complementarios), ya que son en su mayoría psicólogos (de lo que se podría denominar psicología experimental y psicología empírica) y no tanto filósofos. Este hecho denota un giro en la atención de la filosofía que se verá complementado por un interés mutuo entre ciertos psicólogos y ciertos filósofos, como fue el caso de la relación intelectual de William James y Bergson o los constantes diálogos de Freud con la tradición filosófica, por ejemplo.

Su teoría de las dos memorias no es una novedad, se rastrea en la psicología de la época, en la tradición del arte de la memoria (basada en reglas del aprendizaje y de las reacciones emocionales propias de la “lucha por la supervivencia”), en el debate entre Platón y los sofistas, en el mito de Teuth y Tamus etcétera.

Su pregunta es por el lenguaje que utilizan los que inauguran la psicología moderna desde la metafísica, ayudando a formular lo que es el lenguaje filosófico de la psicología contemporánea.

Contra todo este trabajo de descomposición, la marcha extrema de la búsqueda filosófica es un verdadero trabajo de integración<sup>526</sup>. Contra el conocimiento usual que se muestra con

---

<sup>524</sup> MM, p. 205/371.

<sup>525</sup> MM, p. 206/372.

<sup>526</sup> MM, 206/372.



todos sus límites al describirse como un conocimiento útil, Bergson opone el conocimiento verdadero que es el que enmarca el conocimiento habitual en la duración: “la duración *en que nos vemos actuar*, y en la que es útil que nos veamos, es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración *en que actuamos* es una duración en que nuestros estados se resuelven los unos en los otros, por lo cual debemos esforzarnos por volver a colocarnos mentalmente en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad”<sup>527</sup>.

Así llega a postular una teoría del conocimiento radical. Habiendo analizado pormenorizadamente el funcionamiento de nuestro conocimiento cuando se orienta hacia la acción, se pregunta si eso que tomamos como ordinario y normal no sería una construcción humana, y por tanto, contingente: “la cuestión consiste en saber si ciertas condiciones que tenemos de ordinario por fundamentales, no atañerían al uso que hemos de hacer de las cosas, al partido que hemos de obtener de ellas, más que a su conocimiento puro”<sup>528</sup>. En un lance de audacia se propone la 'quimera' no de trascender estas condiciones, sino de liberarse de ellas. En cuanto a lo que percibimos en el espacio, se trataría de captarlo no a través del espacio homogéneo desde el que articulamos y desarticulamos el movimiento, sino en su extensión pura como pura cualidad. Si dudamos sobre si esto es posible es porque ya estamos en un plano intelectual, la única manera de liberarnos de esas condiciones del pensamiento es movernos mediante la intuición inmediata y desde ella Bergson afirma que es posible conocer de manera absoluta tanto la materia como el espíritu.

Hay una analogía, que si se nos permite, cabría hacer. Bergson describe cómo nos construimos para hacer frente a nuestras necesidades. La memoria hábito es una herramienta crucial para facilitar nuestra adaptación a la vida y no tener que aprender todos los días todo de nuevo. Pero dicho esto, y viendo la extensión e intensidad que adquiere esta actitud, esta atención y sus construcciones, lo que Bergson está reivindicando es que ya es hora de que desatendamos esas necesidades, que ya están más que cubiertas con todo tipo de mecanismos y automatismo, y que nos ocupemos por desarrollar nuestra libertad, investigarla, seguir su movimiento. Esta descripción puede ser paralela en cierto sentido con el relato que la tradición hace del nacimiento de la filosofía. En la Grecia arcaica, la unión de un desarrollo técnico, la variedad en la dieta, la comunicación de diferentes zonas del mar Mediterráneo y un cierto relajamiento religioso produjo una satisfacción de las necesidades

---

<sup>527</sup> MM, 207-208/373-374.

<sup>528</sup> MM, 208/374.

vitales que permitió que una parte de la población no necesitara dedicar su tiempo vital ni a la agricultura, ni a la recolección, ni al comercio ni a la vida doméstica. Se trata evidentemente de los primeros ciudadanos de la vieja Grecia democrática que con su *tiempo excedente* volcaron su atención precisamente a indagar sobre las cuestiones que carecen de necesidad y utilidad creando lo que se conoce como Filosofía.

Pues bien, estamos en Grecia, una clase llamada *ociosa*, que comienza a preguntarse y a observar la naturaleza de la naturaleza, las causas y principios y las esencias. Pero cuando llegan a tener que pensar el movimiento dió un traspie que cristalizó en casi veinticinco siglos de estatismo: la negación del movimiento como realidad.

Con Bergson podemos decir que ese traspie está evidenciado y que podemos volver a caminar recuperando las cuestiones donde las habían dejado.

Bergson dedica el capítulo IV de *Materia y memoria* a recapitular sus tesis sobre el movimiento. Retoma las críticas expuestas en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y las extiende ahora a una concepción de la materia que no tiene ya ningún resquicio ni se parece en nada a lo que tradicionalmente se entiende por ella asimilándola a las propiedades que describimos en los sólidos, y postula, por último, la necesidad de volver a pensar la materia y el espíritu como dos formas de movimiento, uno fundamentalmente libre y creativo y otro fundamental determinado y repetitivo. Nuevos deberes para científicos y filósofos que deben romper con el miedo ancestral a pensar el movimiento. Para los psicólogos quedará investigar de dónde venía ese miedo ciego, de dónde viene y como funciona, ya que con sus prejuicios seguimos viviendo. Romperlos, remontarlos y apartarlos de nuestro camino si bien es una labor para científicos y filósofos, no deja de ser una piedra en el camino. Si lográramos desprendernos del miedo, las avenidas de la selva quedarían abiertas de forma más permanente permitiendo que el movimiento fluya, pudiendo así seguirlo con mayor libertad.

## **8. Anotaciones sobre la terminología bergsoniana**

González Quirós en su libro *Cerebro y mente*<sup>529</sup> señala que en el siglo XIX había una particular fobia por el término 'alma': "Hay una interesante observación de Ortega respecto al pudor en esta traducción del término aristotélico: "pocas cosas nos ponen tan de manifiesto las entrañas históricas del siglo XIX como ese terror que los científicos de hace cuarenta o cincuenta años sentían hacia la palabra alma... Con orgullo proclamará Federico

---

<sup>529</sup> Gómez Quirós, J. L., *Mente y cerebro*. Colección Parteluz, Madrid 1994.

Alberto Lange las excelencias de una psicología sin alma, sin alma mas por lo visto con psique. Popper ha considerado también ilegítima la excesiva distinción entre el alma aristotélica y la mente postcartesiana”<sup>530</sup>.

José María Atencia en una nota que añade a su traducción de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, señala: “Aunque *âme* es otra de las nociones que el autor emplea sin excesivo rigor lógico -unas veces es sinónimo de *esprit* y otras de *conscience*-, hemos preferido mantener “espíritu”, dado que en nuestra lengua la palabra “alma” posee fuertes connotaciones religiosas”<sup>531</sup>.

Por lo que tanto filósofos como científicos parecen huir de la palabra “alma” en tanto que vincula la investigación filosófica a una semántica propia de la religión.

Nos hemos detenido a observar el uso de ambos términos para tratar de determinar su uso:

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* utiliza tantas veces un término como el otro (33 veces *âme*, 33 veces *esprit* y 4 veces adjetivos derivados de la raíz *spirit*-). En *Materia y memoria* sin embargo la proporción se inclina hacia *esprit* que aparece 165 veces, frente a *âme*, 14 veces.

El uso del término *âme* en *Materia y memoria* es el siguiente:

En el prólogo a la 7ª edición dice que tratará el tema de la materia solo en cuanto y en la medida en que, interesa al problema central del libro que se aborda en los capítulos II y III, problema que enuncia de una forma clara como “le problème de la relation de l'esprit au corps”<sup>532</sup>. De esta relación, se lamenta Bergson, no parece que se haya hablado mucho a lo largo de la historia de la filosofía. De hecho, como tal, apenas cree que se haya tratado ya que o bien ha sido simplemente constatada o bien enunciada como una relación “irréductible et inexplicable”<sup>533</sup> o bien, en última instancia, se explica como una relación en la que el cuerpo es un instrumento del alma.

Es en este contexto en el que Bergson utiliza el término “*âme*” para referirse al alma en dos ocasiones: cuando refiere que a veces el problema de l’“union de l’âme et du corps”<sup>534</sup> se ha despachado dándolo por sentado, se está refiriendo a los *otros*, no a su propia propuesta. Frente a los que no problematizan la cuestión, opone los que dan por hecho que el cuerpo es un instrumento del alma; siendo en ambos casos una referencia a las teorías que quiere refutar. En una nota que añaden los editores a la edición crítica de PUF, remiten al extenso

<sup>530</sup> Gómez Quirós, J. L., *Mente y cerebro*. Colección Parteluz, Madrid 1994, p. 12.

<sup>531</sup> DS, NT nº 12, p. 70.

<sup>532</sup> MM, p. 3/211

<sup>533</sup> MM, p. 4/211.

<sup>534</sup> MM, p. 4/211.

tratamiento que sin embargo le dio Bergson a esta relación a través de la historia de la filosofía en el curso que impartió en 1894 en el Liceo Henry IV. Esta historia será la de un asunto constantemente evitado por parte de la filosofía (en especial la Lección 7<sup>a</sup>), que en la antigüedad no fue plenamente distinguido y que en la modernidad, separando el alma y el cuerpo como dos sustancias distintas, les fue imposible explicar su unión. Siendo la interpretación de los editores que la apuesta de Bergson sería por un “nuevo espiritualismo”, que irá contra los monismos facilones y contra el dualismo tradicional que opone pensamiento a movimiento.

La tercera ocasión en la que utiliza el término “âme” es en el capítulo III, tras haber expuesto el esquema que ilustra los posibles cortes de la memoria a modo de un cono invertido (Figura 5), examina en las siguientes páginas la dinámica de la vida mental en sus formas más elementales o inferiores y en su estado normal. Es en estas páginas en las que de forma novedosa expone su concepción de la memoria. En la página 189 entra en los detalles de como hacemos asociaciones por semejanza y por contigüidad. En los detalles describe como es una cuestión de diferentes grados de tensión de nuestra vida mental que se regula en función de las diferentes necesidades de la vida en general. Y ahí afirma que “sans doute, mais que le peintre de l’âme en peut pas brouiller entre eux impunément”<sup>535</sup>. Podemos tomar la expresión *pintor del alma* más como una figura alusión retórica que como terminología específica.

Con un punto y seguido Bergson continúa su análisis hacia los ejemplos de las patologías de la memoria asociadas a la presencia inconsciente de recuerdos que aunque parecen anulados están ahí, reales y activos. Se ocupa Bergson al final de este capítulo de algunas patologías de la memoria.

El capítulo IV lleva en su título el término *âme* como complemento opuesta al *cuerpo*, pero no encontramos tampoco en este capítulo una profusión en el uso del término.

La siguiente mención corresponde a la página 200<sup>536</sup>, es decir, al tercer párrafo del capítulo IV. El capítulo comienza con un repaso de las conclusiones que se derivan de los capítulos anteriores: el cuerpo limita la vida y en cuanto a la representación, es un “instrumento de selección”. Este primer párrafo está lleno de belleza pues argumenta por qué ese criterio de selección entre la ingente cantidad de recuerdos no puede ser igual para todos los individuos ni siquiera en dos momentos de la misma persona. Si tal selección ha de ser “menos rigurosa” que en la percepción es porque es una selección entre un material que

---

<sup>535</sup> MM, p. 189/359.

<sup>536</sup> MM, p. 200/368.

es individual, la propia experiencia, que debe “dejar necesariamente un cierto margen a la fantasía”<sup>537</sup>.

Aun así, Bergson establece cuál sea la ley fundamental de nuestra vida psíquica. Justo a continuación reconoce que hasta aquí las investigaciones han sido principalmente psicológicas, y aunque el principal motivo de la investigación ha sido determinar el papel del cuerpo en la vida espiritual, resulta que el problema metafísico sigue sin haber sido resuelto aunque la propia psicología haya dado ciertos instrumentos y pistas para solucionarlo. El problema de fondo sigue siendo la unión del cuerpo y el alma, y he aquí, un nuevo uso del término alma en vez del de espíritu que predomina en todas las páginas de la obra.

Avanzado el capítulo IV y en medio de la última investida contra toda forma de atomismo psicológico habla de “estados del alma” que se confunden con sensaciones si se toman desde el idealismo. En la edición de Aguilar se traduce como “estados de ánimo” en la p. 398, y si observamos las sensaciones y la conciencia desde la postura del realismo atomicista, resultará que veremos como el espíritu traduce las manifestaciones de la materia en la lengua del alma (“elles traduiraient dans la langue de l'âme les manifestations de la matière”<sup>538</sup>). En ambos casos Bergson construirá sendos argumentos para destruir sus posturas e incluso su terminología de la traducción que está avocada a un paralelismo que es imposible de afirmar y de sostener.

En la página 246/404 comienza la última argumentación del libro antes del resumen y las conclusiones. Si bien el párrafo comienza diciendo: “Conscience et matière, âme et corps entraînent ainsi en contact dans la perception”, pronto cambia la terminología y se refiere al espíritu. Solo en esta frase parece que son sinónimos intercambiables: “l'on considère la matière comme essentiellement divisible et tout état d'âme comme rigoureusement inextensif, de sorte que l'on commence par couper la communication entre les deux termes”<sup>539</sup> pero en este caso se está refiriendo a las confusiones que se derivan de la hipótesis dualista.

Termina la argumentación con la siguiente hipótesis sobre el posible error común que cometen tanto el idealismo como el realismo ante este problema: “si, à mesure qu'il évolue ainsi vers l'actualité c'est-à-dire vers l'action, l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin, cette extension, une fois atteinte reste indivisée et par là en jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la

---

<sup>537</sup> MM, pp. 199-200/367.

<sup>538</sup> MM, p. 239/398.

<sup>539</sup> MM, p. 246/404.

matière dans l'acte de la perception pure”<sup>540</sup>.

La única diferencia semántica aparente es que el alma se refiere a la instancia y el espíritu a la actividad. En la página 249 comienza un nuevo párrafo usando el término espíritu y es una frase que repite la misma idea que la anterior: “la relation du corps à l'esprit en devient-elle plus claire?”<sup>541</sup>.

En todo caso, el término *alma* parece circunscribirse a usos más retóricos o literarios que técnicos dentro del discurso de Bergson.

En cuanto al término *psyche* no lo hemos encontrado ni una sola vez. Utiliza la raíz *psych-* para formar adjetivos, por ejemplo *psíquico*, para hablar de *absurdidad psíquica* o *vértigo psíquico*, o bien para referirse a las disciplinas de la *psicología* o la *psicofísica*, pero nunca como sustantivo para referirse al espíritu o al alma.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* va a usar casi indistintamente ambos términos (*âme* 163 veces, *esprit*, 138).

No creemos sin embargo que se trate de falta de rigor técnico ya que es una cuestión que Bergson aborda desde otra perspectiva: precisamente la de la insuficiencia del lenguaje. Tampoco creemos, como señalamos más adelante, que genere equívocos en la comprensión del texto ya que en cada ocasión el autor es claro en el contexto y plano desde el que escribe.

---

<sup>540</sup> MM, p. 248/405.

<sup>541</sup> MM, p. 249/406.

## CAPÍTULO SEXTO. MATERIA Y VIDA

### 1. Teoría de la materia

Bergson se pregunta si el método de la intuición es aplicable al problema de la materia o si estamos *condenados* a percibirla a través de las categorías de la acción<sup>542</sup>. Ya en su primera obra realizó un bosquejo de por donde debería construirse una teoría de la materia. Las tesis que sirven como punto de partida y que expone de forma sintética en el cuarto capítulo de *Materia y memoria* son:

- I. *Todo movimiento, en tanto que paso de un reposo a otro reposo, es absolutamente indivisible* <sup>543</sup>
- II. *Hay movimientos reales* <sup>544</sup>
- III. *Toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados es una división artificial* <sup>545</sup>
- IV. *El movimiento real es antes el transporte de un estado que de una cosa* <sup>546</sup>

Si atendemos a nuestra experiencia consciente es preciso diferenciar entre lo que la conciencia experimenta, lo que los sentidos sienten y lo que el pensamiento hace. Bergson considera la primera tesis como la refutación de las paradojas de Zenón de Elea y las otras tres como consecuencias que se derivan de su refutación desde el ámbito de la experiencia.

Así, tanto la conciencia como los sentidos “abandonados a sí mismos, nos presentan el movimiento real, entre dos detenciones posibles como un todo sólido e indiviso”<sup>547</sup>, por el contrario, lo que nos presenta el pensamiento es un trabajo de la imaginación “que tiene por función justamente fijar la imagen movable de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tormenta”<sup>548</sup>, creando en esta escena trayectorias que vienen a sustituir el movimiento. Pero la trayectoria no es el trayecto, ya que la representación espacial implica la posibilidad de dividir al infinito la línea y el movimiento, en tanto que acto simple, en tanto que proceso, es indivisible y nunca es instantáneo como el punto, sino que siempre tiene una cierta duración. Cuando hacemos coincidir la línea de la trayectoria con la duración proyectamos las propiedades del espacio

---

<sup>542</sup> MM, p. 208/374.

<sup>543</sup> MM, p. 209/375.

<sup>544</sup> MM, p. 215/380.

<sup>545</sup> MM, p. 220/383.

<sup>546</sup> MM, p. 226/388.

<sup>547</sup> MM, p. 211/376.

<sup>548</sup> MM, p. 211/376.

homogéneo imaginado a la experiencia de la duración, siendo que uno se basa en la homogenización de lo representado y el otro en la heterogeneidad de la experiencia, perdemos así la posibilidad de representarnos cualitativamente cada acto diferenciándolo del producto del pensamiento.

Las paradojas de Zenón se basan en esta confusión, que si bien es legítima y de alguna manera cumple con su 'deber' cuando se toma “el *devenir* como una cosa utilizable”<sup>549</sup> se vuelve ilegítima cuando se quiere aplicar a la realidad misma, ya que ésta se mantiene como si fuera una realidad estática. Falta pues restituirle el movimiento que se ha eliminado.

Cuando los filósofos han pensado el cambio, han descrito el movimiento como relativo a los ejes donde referían las trayectorias, haciendo de lo móvil inmóvil. Pero al pensar el movimiento en sí lo hacen absoluto, pasando de un nivel a otro sin poder explicarlo, de forma que cuando quieren devolver el movimiento a la trayectoria es indescirnible si son los ejes o el móvil el que se mueve. De lo que concluye Bergson que “*no hay símbolo matemático capaz de expresar que sea el móvil el que se mueve mejor que los ejes o los puntos a los que se refiere*”<sup>550</sup> por lo que los símbolos matemáticos se limitan a expresar relaciones de distancias, y no pueden referirse al movimiento.

El sentido común en cambio no puede plantearse un universo estático, ya que tendría que negar que en el universo hay cambio y que la conciencia que tenemos del movimiento no existe, de lo que Bergson concluye que *hay movimientos reales*.

Crítica que la física cuando analiza las fuerzas las reduce a una relación entre la masa y la velocidad, no tomándolas en sí mismas. Sin embargo, Bergson sostiene que al igual que el movimiento percibido en el espacio es análogo al movimiento percibido interiormente. Vuelve a retomar el análisis del sentimiento de esfuerzo para señalar las analogías con la percepción del movimiento, donde al tratar de individuar las causas de ese sentimiento no encontraba sino el movimiento mismo como cambio de estado cualitativo, donde no hay más causa que el movimiento mismo. Por lo que el problema no es como recomponemos el movimiento después de haberlo descompuesto, ya que ese es un problema meramente intelectual que no piensa la realidad sino el funcionamiento de sus categorías internas construidas para su utilización en vistas a la acción.

La realidad se nos da toda junta en movimiento como si fuera un caleidoscopio, entonces “¿Cómo dividimos la continuidad primitivamente percibida de la extensión material en otros

---

<sup>549</sup> MM, p. 213/378.

<sup>550</sup> MM, p. 217/381.



tantos cuerpos, cada uno de los cuales tendría sus sustancia y su individualidad?”<sup>551</sup>, es decir, ¿cómo aplicamos el principio de identidad?

La respuesta de nuestro autor vuelve a contextualizar esta operación en la necesidad de atender a las exigencias de la vida que para reaccionar y ocuparse de su satisfacción requiere, a efectos de ser más eficaz, distinguir cuerpos distintos, pero esta operación de dividir el continuo plantea el problema de por qué no seguir dividiendo siempre más hasta llegar al infinito. Cuando se plantea este problema nos encontramos frente a una división artificial: “ella representa, en efecto, una forma ordinaria de la *acción útil*, mal transportada al dominio del *conocimiento puro*”<sup>552</sup> creará ver en estas particiones cada vez más pequeñas la esencia de la materia, como hacen los químicos que se detienen en el estudio del átomo como si fuera un cuerpo. Pero Bergson está al día con los descubrimientos de la ciencia y los exhorta a tomar de una vez por todas la materia no ya como una adición de sólidos sino como fuerzas que chocan, donde “una acción recíproca de todas las partes de la materia y de unas sobre otras”<sup>553</sup>, como una extensión universal de la teoría de la gravitación, pero donde no debemos ya ver puntos e hilos que los unen, sino aceptar lo que los físicos comienzan a ver, “que fuerza y materia se aproximan y se reúnen a medida que el físico profundiza en sus efectos”<sup>554</sup> devolviendo al universo su continuidad.

Bergson piensa que esta afirmación se debe seguir necesariamente de los descubrimientos de Faraday<sup>555</sup> que ya concibe el átomo como “centro de fuerzas”<sup>556</sup> donde cada átomo está penetrando a todos los demás y de la concepción de Thomson de un fluido perfecto que ocuparía todo el espacio. En ambos casos Bergson cree ver la disolución definitiva de la comprensión de la materia como discontinuidad, a lo que suma que “el análisis psicológico nos revela ya que esta discontinuidad es relativa a nuestras necesidades”<sup>557</sup> y por lo tanto no debemos atribuir un valor absoluto a esta división de la materia<sup>558</sup>: “creer en realidades distintas de las realidades percibidas es sobre todo reconocer que el orden de nuestras percepciones depende de ellas y no de nosotros”<sup>559</sup>, es decir, es poner la imposibilidad de

---

<sup>551</sup> MM, p. 220/384.

<sup>552</sup> MM, p. 223/385.

<sup>553</sup> MM, p. 224/386.

<sup>554</sup> MM, p. 224/387.

<sup>555</sup> EC, p. 204/613.

<sup>556</sup> MM, p. 225/387. Bergson cita el trabajo de Faraday, M., *A speculation concerning electric conduction*, Philos magazine, 2ª serie, vol. XXI

<sup>557</sup> MM, p. 225/388.

<sup>558</sup> MM, p. 228/390.

<sup>559</sup> MM, p. 229/391.

pensar el movimiento en la realidad cuando se trata de una imposibilidad lógica, no física; es tomar la realidad por lo que hacemos de ella y con ella, por como nos sirve y nos servimos de ella, desconociendo que es una construcción convencional.

Si la física usa símbolos para su comodidad, Bergson cree que la filosofía debe plantearse la adecuación de estos símbolos a la realidad que describe, despejando los usos que contradigan lo que describen para no generar confusiones y falsos problemas. Por ello, debemos aceptar que tanto la experiencia psicológica como la física, a pesar de su terminología espacial, son “*modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión o de energía, y nada más*”<sup>560</sup> y que “espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son, pues, ni propiedades de las cosas ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas; expresan, en una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad móvil de lo real para asegurarnos puntos de apoyo y para fijarnos centros de operación e introducir ahí, en fin, cambios verdaderos; tales son los esquemas de nuestra *acción* sobre la materia”<sup>561</sup>.

En 1907 Bergson afirma que “el universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo (...) Nada impide, pues, atribuir a los sistemas que la ciencia aísla una duración y, por ello, una forma de existencia análoga a la nuestra, si se les reintegra al Todo”<sup>562</sup>. Bergson señala que a medida que la ciencia divide la materia en partes cada vez más pequeñas, descubre que “cuerpos y corpúsculos tienden a fundirse en una interacción universal”<sup>563</sup>. Influido por la descomposición del átomo en energías y masas, por la concepción de la ley de la gravitación universal, es fácil imaginar un universo de tendencias interpenetradas que contradicen lo que impone un principio de identidad que cada vez tiene más dificultades para aplicarse a la realidad, mostrando que su limitación está, como la de todas las potencias intelectuales, en los límites de la acción.

La ciencia sin embargo estaba lejos de aceptar la intervención del tiempo. Hicieron falta unas décadas más para que el tiempo lo inundara todo y modificara la forma de hacer ciencia y de concebir la realidad.

---

<sup>560</sup> MM, p. 226/388.

<sup>561</sup> MM, p. 237/396-397.

<sup>562</sup> EC, p. 11/447.

<sup>563</sup> EC, p. 189/601.

## 2. Apuntes para una nueva Física

No nos sentimos capacitados para profundizar en este tema, pero por la deriva que toma esta investigación nos gustaría señalar al menos algunas cuestiones que consideramos interesantes para poder captar la fuerza que tiene el pensamiento intuitivo y crítico tal como lo plantea Bergson, de forma que a través de la distinción entre *pensar en el espacio* y *pensar en la duración* ha logrado desentrañar algunos de los nudos mejor atados de nuestro pensamiento; capacidad que hace que hoy desde ciertos lugares de la física y la neurociencia adopten sus recomendaciones metodológicas y confluyan en el punto de vista que adoptó Bergson sobre la realidad una vez que distinguió la máscara utilitaria que recubre normalmente nuestra forma de entender el mundo y nuestra propia vida humana.

Por ello, señalaremos a modo de apuntes tres cuestiones donde convergen científicos a la estela del pensamiento de Bergson: 1) La introducción de la duración en la concepción del tiempo físico que modifica radicalmente la comprensión del universo como todo dado determinista frente a un todo en creación inanticipable; 2) La crítica a la ciencia como sistema de símbolos convencionales; 3) La concepción del universo como finito.

La discusión que mantuvo Bergson con Einstein y que dio lugar a que éste escribiera uno de sus libros más editados en vida: *Duración y simultaneidad*<sup>564</sup> en 1922 al que, ante el revuelo que se montó tuvo que escribir un Apéndice para dilucidar los malos entendidos. Las cuentas que hace Bergson con Einstein tienen que ver con las dos primeras cuestiones: la forma de plantear los problemas y la consideración del signo y por otro lado, la concepción del tiempo y su relevancia en la interpretación general del universo. La forma de plantear los problemas, que para Bergson sigue siendo dependientes del espacio homogéneo, no llega a tomar el problema del signo precisamente como problema. Aclara que su libro está centrado en denunciar “la confusión latente o manifiesta entre el *signo* y la *cosa significada* que vicia nuestras teorías científicas modernas”<sup>565</sup>. El problema del signo resolvería múltiples problemas filosóficos y físicos, pero Einstein confunde la realidad y la imagen que se representa el espíritu.

Bergson acusa a físicos y filósofos de no haber comprendido la cuestión central de ese libro: “la distancia que existe entre el signo y la cosa significada”<sup>566</sup>; confundir la realidad y la imagen que intelectualmente construimos para representarla basándonos en una

---

<sup>564</sup> Bergson, H., *Duración y simultaneidad*, Paris Alcan, 1922

<sup>565</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 73.

<sup>566</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 81.

concepción del espacio homogéneo, es el error que atribuye a gran físico. Nuestro autor se defiende de los críticos diciendo que su libro no trata de *cosas*, sino de *visiones*, en tanto que *medidas representadas*<sup>567</sup>. Nuevamente, si se mide, no se mide lo real, sino el signo de lo real, la mediación discontinua que construimos para la acción, por lo que no se puede reducir lo real a nuestros conceptos, porque “no se puede deducir la realidad de los conceptos, lo que se comprende y mide en los conceptos no es la realidad sino su signo”<sup>568</sup>.

En segundo lugar, Bergson cree que la distinción de la multiplicidad de tiempos vacíos y simultáneos en Einstein es solo la multiplicación de diferentes perspectivas sobre el tiempo real, único y universal que es la duración.

Bergson no cree que la incapacidad de predecir los movimientos de la materia o de conocer las leyes físicas se deba a una estado embrionario de la ciencia, no cree que un futuro un supermatemático suprahumano pudiese calcular todas esas variables, ello implicaría como punto de partida un universo cerrado, ya dado de una vez para siempre, determinado y determinable sin posibilidad de novedad alguna; tal expectativa es sólo un intento más de la metafísica inconsciente por buscar satisfacción en una explicación de la que “fue siempre la metafísica natural del espíritu humano. Su claridad aparente, nuestro impaciente deseo de encontrarla verdadera, la solicitud con que la aceptan sin prueba tantos excelentes espíritus, todas las seducciones en fin que ejerce sobre nuestro pensamiento, deberían ponernos en guardia contra ella. El atractivo que tiene para nosotros prueba lo suficiente que da satisfacción a una inclinación innata”<sup>569</sup>, es decir, una vez más, que el hombre es eminentemente un ser vivo para la acción, donde el pensamiento es un instrumento para la vida primero, no para el conocimiento. Pero esta tendencia a la satisfacción y tranquilidad, a las explicaciones edificantes del intelecto, no hacen sino poner problemas inexistentes a la hora de distinguir lo vivo de lo muerto generando especulaciones que nada tienen que ver con la vida. Al fijar tiempos abstractos en vez de describir el tiempo como realidad concreta, se hace *ciencia del punto* sin poder entrar en los intervalos que quedan entre tales puntos. Siempre se trata el pasado en cuanto *tiempo dado*, nunca como *tiempo que transcurre*. La ciencia puede penetrar *lo vivo*, pero se olvida de *la vida*; puede descomponer el tiempo pasado, pero no capta el tiempo en tanto continuidad creativa.

---

<sup>567</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 81.

<sup>568</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 83.

<sup>569</sup> EC, p. 20-21/455.

### 3) La finitud del universo

Nuestro autor entendía la duración como un tiempo finito cuyo origen era ya un acto creador, libre. En las *Conversaciones con Chevalier*, a pesar del matiz católico que tienen todos sus diálogos donde Chevalier parece siempre deseoso de una conversión religiosa por parte de su maestro, es recurrente el tema de cómo sería el *elan vital* en relación al tiempo y a la divinidad. Las interpretaciones católicas y neo-católicas del pensamiento de Bergson se han basado en la identificación del *elan vital* con la creación divina. Pero Bergson nunca llegó tan lejos. De hecho, repite en varias ocasiones que no ve ningún argumento ni hecho para pensar que el universo tal como lo conocemos, sea eterno. La eternidad es contradictoria con la duración.

Pues bien, esta idea de un tiempo con principio que en su comienzo es ya evolución creadora, coincide con la concepción actual de Big Bang: “no veo razones para que el mundo haya existido siempre. Incluso me parece sumamente probable que no haya existido siempre”<sup>570</sup>. Comienzo, que por lo mismo, no implica para Bergson una eternidad, concibiendo sin problema que este universo podría tener un fin. Que el universo es limitado se deduce negativamente de este argumento: “hablar de un universo infinito consiste en admitir una coincidencia perfecta de la materia con el espacio abstracto, y, por consiguiente, una exterioridad absoluta de todas las partes de la materia, de unas con relación a otras”<sup>571</sup>.

En la *Introducción* que Pier Aldo Rovatti<sup>572</sup> presenta en la edición italiana de las obras de Bergson del periodo 1889-1896, menciona que tras la enorme fama de la que gozó en vida, fue estereotipado en los años siguientes de la guerra ya como 'literato' por el Premio Nobel, ya como 'irracionalista' por su crítica al positivismo y a Kant, ya como romántico por su teoría de la imagen y la revalorización de la creación, y en parte -añadimos nosotros-, como neo-católico. Tras esta deriva perdió fundamentalmente su impulso y sufrió las críticas. Pero tras la edición de sus obras completas<sup>573</sup> en 1959 con motivo del centenario de su nacimiento, Rovatti señala una nueva etapa en la recepción de la obra de Bergson, y por extraño que parezca, con notable desarrollo en el ámbito de la física teórica de la mano de uno de los discípulos de Einstein: Ilya Prigogine. Este físico se ha caracterizado por su

---

<sup>570</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 165.

<sup>571</sup> EC, p.245/648.

<sup>572</sup> Bergson H., *Opere (1889-1896)*, Introducción de P. A. Rovatti. Mondadori, Milán, 1986.

<sup>573</sup> Bergson, Henri, *Ouvres*. Edición anotada por André Robinet. Introducción de Henri Gouhier. Presses Universitaires de Frances, 1959. Reedición de 1970. Cfr. Introducción: p. VIII y ss

capacidad de investigación tanto como de divulgación científica: siendo Premio Nobel de Química en 1977, es autor de varios libros con tiradas de cientos de miles de ejemplares y multitud de traducciones que han puesto *en la calle* los principios de la física contemporánea sin simplificaciones populistas y sin ahorrar al lector el trabajo de tener que seguir pensando.

En punto de confluencia de Prigogine y Bergson sin embargo sigue siendo la disputa que el francés tuvo con el físico alemán. La recuperación por parte de Prigogine de su pensamiento se centra en la anticipación que el filósofo formuló de algunos de los que son hoy los problemas principales de la física gracias a la incorporación del tiempo como núcleo central de la realidad y del pensamiento.

La recuperación de Bergson que realiza Michel Serres señala su propuesta de como tender puentes entre la ciencia y la filosofía, para lo cual encuentra en el francés además de buenas indicaciones, herramientas para evitar la vuelta al cartesianismo.

Para Prigogine la física clásica enfrenta al hombre, “cuya libertad supone y afirma el tiempo y un mundo pasivo, dominable y transparente al conocimiento humano”<sup>574</sup>. La vigencia de un modelo de ciencia que atentaba contra la experiencia cotidiana del paso del tiempo y de los efectos que nos son evidentes en todos los ámbitos de la vida, será el detonante para introducir el tiempo en la física no ya como una entidad matemática, sino como cualidad irreversible, como una fuerza que avanza marcando con su flecha la diferencia entre pasado y presente.

Contra lo que suele suceder, que los físicos en su madurez se acercan a la filosofía, Prigogine es un físico que viene de la filosofía cuyo interés por el problema del tiempo viene de la constatación en la experiencia de la vida, de la arqueología, del arte y de la música de que el tiempo hace que todo cambie, y donde un modelo físico que sostiene una visión determinista del universo y que considera todo proceso reversible, atenta contra la experiencia cotidiana e histórica del hombre. Considera que a finales del siglo XIX, mientras la física seguía un modelo determinista, filósofos y artistas se anticiparon a la propia física gritando que el positivismo *debía* estar equivocado y que había que cerrar los laboratorios, ya que la libertad y la imposibilidad de predecir los cambios que se aceleraban en todos los ámbitos de la sociedad y de la cultura, confirmaban cotidianamente un mundo muy diferente del que la teoría justificaba.

---

<sup>574</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 19.

Su carrera se centró entonces en tratar de introducir la *flecha del tiempo*<sup>575</sup> en la cosmología y en la física. Se describe a sí mismo<sup>576</sup> como un reconciliador entre filósofos y científicos, que habiendo roto relaciones ya en el siglo XVIII deben volver a dialogar. Junto con la filósofa Isabelle Stengers escribieron en 1979 un libro titulado *La nueva alianza*<sup>577</sup> donde desarrollaban la forma en que la ciencia había vuelto a plantearse no como un ojo omnisciente que describe matemáticamente el universo, sino como “la ciencia [que] había redescubierto el tiempo”<sup>578</sup>. Una ciencia que permite pensar otra forma de articular el conocimiento científico poniendo uno al lado del otro, al hombre y a la naturaleza, disolviendo el enfrentamiento que había planteado la explicación mecanicista y devolviendo al ser humano al conjunto del universo gracias a la construcción de “un modelo de inteligencia que se abrirá a la idea del tiempo humano como expresión exacerbada de un devenir que compartimos con el Universo”<sup>579</sup>.

En 1988 volvieron a retomar su colaboración para plantear cómo el problema del tiempo es hoy el núcleo de la comprensión de la Física contemporánea.

Para ello centra el problema no en el rechazo de la mecánica cuántica y la relatividad general, sino en el cambio “del *modelo de inteligencia* que la ha acompañado hasta años recientes: el de la trayectoria determinista y reversible”<sup>580</sup> que se ha hecho evidente que está basado en “el carácter ilegítimo del ideal de inteligencia que hasta el presente había guiado la física moderna”<sup>581</sup>.

El cambio se ha producido al introducir el tiempo allá donde la mecánica clásica lo negaba, de forma que la “esta ciencia se ha convertido hoy día en una ciencia del devenir, no en el sentido de que ella proporcione un modelo general del devenir al que deban someterse las otras ciencias, sino en el sentido en que ella descubre a partir de sus propios objetos las

---

<sup>575</sup> La expresión de la *flecha del tiempo* se debe a Eddington que en 1928 anticipa el fin del modelo determinista en pos de un modelo probabilístico. Cfr. Eddington, *La naturaleza del mundo físico*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

<sup>576</sup> Cfr. Inaugural lecture of the Workshop on "The Chaotic Universe" pronunciada por el Premio Nobel Ilya Prigogine cuando fue nombrado ciudadano honorable de la ciudad de Pescara. Bajo el título *The arrow of time*, 2 de febrero de 1999.

<sup>577</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Traducción de Manuel García Velarde Alianza Editorial, Madrid, 1997.

<sup>578</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 9

<sup>579</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 17.

<sup>580</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 11.

<sup>581</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 11.

condiciones sin las que ninguna evidencia, ya sea biológica o social, puede definir el devenir: la irreversibilidad, las probabilidades, la coherencia”<sup>582</sup>.

Aceptado el tiempo como núcleo de la ciencia es necesario también pensar cómo ha sido posible una negación cultural de algo tan evidente como es la irreversibilidad del tiempo; cómo ha sido posible que haya predominado con tanta contundencia durante tantos siglos.

La nueva ciencia no se ocupa ya de las respuestas sino del planteamiento de los problemas. Prigogine imagina una Ciencia abierta centrada en la creación de preguntas, que considera la física como una creación humana, no como un desvelar la verdad divina inscrita en la naturaleza: cuando estudia *hechos*, debe aceptar que son construcciones humanas donde la subjetividad de los investigadores interviene; no se enfrenta pues con un destino implacable y determinado sino con una realidad en evolución que exige pensarla constantemente, porque ella cambia, porque el pensamiento científico cambia y los científicos también.

Impresionado por una lectura de juventud de *La evolución creadora* se dirá admirador de Bergson y compara en un cierto punto su trabajo con el del filósofo. Lo “esencial aquí era responder a la cuestión planteada a propósito de *La evolución creadora*: ¿por qué a comienzos del siglo XX, la cuestión del tiempo científico surgió en el corazón del diálogo entre ciencia y filosofía?”<sup>583</sup>. Se distancia del filósofo sin embargo en la interpretación del método. Describe el método bergsoniano como guiado solo por medio de su “experiencia íntima”<sup>584</sup> y él dice diferenciarse en tanto que parte de las evidencias fenomenológicas para tratar de cuestionar la concepción del tiempo físico en las teorías fundamentales<sup>585</sup>.

Así, podemos afirmar que Bergson influyó no solo en la incorporación de la flecha del tiempo en la física, sino en la atención que Prigogine pone en el *modelo de inteligencia* que ha cambiado la propia forma de hacer ciencia, dejando de negar el componente subjetivo de los investigadores y dejando de tratar las representaciones como conocimientos en sí. Por otro lado, podemos criticar a Prigogine por no haber captado la propuesta de Bergson en la obra *Materia y memoria*, donde el filósofo rescata la posibilidad de liberarse de sus

---

<sup>582</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 14.

<sup>583</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 35.

<sup>584</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 13. En nuestro siguiente capítulo trataremos de matizar esta afirmación de que el método bergsoniano consiste en la intuición como experiencia interna y ampliaremos la comprensión reduccionista de este tipo de lecturas.

<sup>585</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 14.



esquemas intelectuales para ir directamente al conocimiento de la realidad en cuanto movimiento, en cuanto duración, no imponiendo a los científicos la intuición como método sino otro tipo de atención a la realidad, desinteresada, que permita captar lo que la experiencia nos presenta: un continuo movimiento. Siendo esta la recomendada para los científicos y no la asunción de la intuición sin más, sino la necesidad de que la intuición acompañe al intelecto.

Prigogine parte inicialmente de posiciones cercanas a Einstein, para el que la libertad era tan solo una ilusión, ya que si el determinismo, como se venía haciendo, se confirmaba en cada rincón del universo, no consideraba que hubiera razón alguna para que se detuviera en el cerebro humano. Para la física einsteniana todo estaba determinado en las condiciones iniciales, y en un sentido amplio, todo estaba condicionado desde el Big Bang. La dinámica clásica presupone un sistema determinado y reversible donde es nuestra existencia e intervención la que introduce la probabilidad y la irreversibilidad.

Las primeras consideraciones probabilísticas del conocimiento se remitían a una insuficiencia humana, a una carencia de información, que de ser satisfecha produciría una certeza plena: “Einstein quiso demostrar que es sólo una ilusión y que la verdad es un Universo transparente e inteligible, purificado de todo lo que afecta a la vida de los hombres, la memoria nostálgica o dolorosa del pasado, el temor o la esperanza del futuro”<sup>586</sup>. Su modelo de verdad era supre-humana, en el sentido de que era independiente de los hombres. Prigogine discrepa porque “la objetividad científica no tiene sentido si acaba por hacer ilusorias las relaciones que mantenemos con el mundo, o por condenar como “meramente subjetivos”, “meramente empíricos” o “meramente instrumentales” los saberes que nos permiten hacer inteligibles los fenómenos que interrogamos”<sup>587</sup>. Así, afirmar un mundo determinista no implica la negación del indeterminismo sino, eminentemente, la cuestión del tiempo, “de crear (...) las preguntas y los modos de inteligencia que le dan sentido”<sup>588</sup>.

Poco a poco el modelo cerrado de las leyes fundamentales se abrirá a un modelo abierto donde la creatividad no es predecible. Contra la probabilidad como insuficiencia se desarrollará, *necesariamente*, un modelo del conocimiento que acepta y se basa en la flecha

---

<sup>586</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 35.

<sup>587</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 45.

<sup>588</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 46.

del tiempo “un mundo de procesos, de creación, de destrucción o de evolución, bien alejado del mundo regido por leyes intemporales que constituía el ideal de la física clásica”<sup>589</sup>.

Extendiendo la evolución de las especies, a las estrellas que también nacen, se desarrollan y mueren, resulta que todo el Universo dura, desde al macro-cosmos del Big Bang al micro-cosmos de las partículas elementales.

Según Prigogine las exigencias mínimas para pensar la evolución y la física de forma coherente son tres: 1) La ruptura de simetrías entre el antes y el después: aceptar la irreversibilidad como norma y no como excepción; 2) El cambio en la noción de suceso que implica la imposibilidad de deducir un suceso a partir de leyes físicas, ya que eso implicaría la posibilidad de determinar el suceso tomándolo como un acontecer necesario, cuando precisamente un suceso se caracteriza porque ha sido, pero podía no haber sido; 3) La exigencia de que los sucesos puedan cambiar las relaciones que le dan sentido al propio suceso en un proceso contante de creación de teorías, creando nuevas *coherencias*<sup>590</sup>.

La deriva teórica hacia el estudio de la entropía ha generado nuevos sentidos y relaciones para los conceptos de orden-desorden, de equilibrio-desequilibrio, del principio de causalidad, de la noción de bifurcación, y crea también nuevos conceptos como el de atractor. Bergson anticipa esta configuración de la ciencia en 1907 pero la ciencia no estaba preparada el cambio.

La ciencia hoy gravita en torno al tiempo y debe aspirar a “identificar el tiempo irreversible en todos los niveles o no podremos comprenderlo en ninguno”<sup>591</sup>. La necesidad de que el tiempo esté presente en todos los niveles teóricos es hoy uno de los retos de la ciencia.

### **3. Perspectiva biológica de los problemas**

La biología ha sido la ciencia que ha comenzado por señalar el camino del tiempo para toda ciencia. Bergson dedica su obra *La evolución creadora* a explorar las teorías biológicas en relación a los problemas que ya ha planteado. Busca así argumentos desde la biología para poner a prueba su intuición y su crítica.

---

<sup>589</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 50.

<sup>590</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, pp. 52-54.

<sup>591</sup> Prigogine, I. y Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991, p. 15.

La última nota de la Introducción a *La evolución creadora* hace una alusión a las definiciones y argumentos presentados en el *Ensayo*. Considerando que este *Ensayo* trataba de demostrar que el mecanicismo y el finalismo se basan en la posibilidad de tratar el mundo como si fuera una multiplicidad de multiplicidades yuxtaponibles, y este modo de concebir la realidad no era suficiente para tratar aquellas realidades, que carentes de esa cualidad cuantitativa, no tenían sentido desde las explicaciones finalistas y mecanicistas. En 1889, explicaba las definiciones y las ponía en juego en los argumentos relativos a la existencia o no de la libertad. Ahora las pondrá en juego en torno a las cuestiones relativas a la vida en general. Vuelve a partir del punto de vista psicológico, ámbito de todas las investigaciones bergsonianas que le da el modelo de lo que cambia y es movimiento cualitativo, que no se puede reducir en términos ni mecanicistas ni finalistas, porque es duración real.

Bergson nos ha llevado a una descripción de la realidad como pura movilidad, como un impulso que no cesa y que en su movimiento crea: un universo que dura, un universo-energía. Su preocupación está en investigar las consecuencias que la invasión del espacio en el tiempo y del intelecto en todos los ámbitos de la vida han producido allí donde el intelecto no está capacitado para conocer sino que desnaturaliza lo que piensa: la vida, la conciencia, la vida psíquica, la duración, el cambio...

Buscando todo aquello que ha sido investido por el intelecto, procederá a eliminar poco a poco los símbolos que recubren el verdadero cambio y la duración para dejarlos en su pureza y poder observarlos directamente. Para ello deberá también prescindir de todas las precedentes teorías particulares sobre cada cuestión. De hecho tendrá que prescindir de la entera cosmovisión que el intelecto ha impuesto en la cultura occidental y que Prigogine aglutina en la noción de *modelo de inteligibilidad*. Ya no le valdrán las lecturas mecanicistas ni finalistas ni deterministas de la vida ni de la evolución, ni del hombre ni de sus acciones. Prescindirá del principio de causalidad y del de identidad así como del principio de conservación de la energía. Ampliará esta cosmovisión de una metafísica inconsciente aportando todo lo que ella deja fuera por ser inalcanzable para el intelecto.

En el caso de *La evolución creadora* da un paso más en la crítica buscando las causas de la negación del cambio no en una actitud de la voluntad de la inteligencia sino de la tendencia de nuestra propia organización psíquica hacia la acción derivada de la tendencia de la evolución de la que procedemos. Será por tanto nuestra conformación biológica la que produzca la tendencia a negar el cambio, pero esa misma tendencia será la que posibilite la

libertad y la conciencia en cuya mano sí está volver a pensar en el tiempo. Lugar de tensiones divergentes será el hombre, tentado a la estabilidad y atravesado por la libertad, será el único ser vivo que tenga, en cierto sentido y en cierto nivel, su destino en sus manos.

En esta obra Bergson expone su síntesis creadora y productiva del mundo y de la vida en una cosmovisión que las aglomera en torno a la duración, a la vez que lucha contra los múltiples aspectos simplificadores y reduccionistas del positivismo empirista y del intelectualismo. Trata especialmente el problema de la evolución biológica, la evolución cósmica, la significación de la vida, la naturaleza del espíritu y de la materia en una teoría que explica con argumentos biológicos y psicológicos y que apoyan su teoría del conocimiento expuesta en *Materia y memoria*:

la *teoría del conocimiento* y la *teoría de la vida* nos parecen inseparables una de otra. Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar, al pie de la letra, los conceptos que el entendimiento pone a su disposición: no puede sino encerrar los hechos, de grado o por fuerza, en cuadros preexistentes que considera como definitivos. Obtiene así un simbolismo fácil, necesario incluso quizás a la ciencia positiva, pero no una visión directa de su objeto. Por otra parte, una teoría del conocimiento, que coloca de nuevo a la inteligencia en la evolución general de la vida, no nos enseñará ni cómo están constituidos los cuadros de la inteligencia, ni cómo podemos ampliarlos o sobrepasarlos. Es preciso que estas dos investigaciones, teoría del conocimiento y teoría de la vida, se reúnan, y, por un proceso circular, se empujen una a otra indefinidamente<sup>592</sup>

La mayoría de los comentarios sobre esta obra señalan la labor de asimilación por parte de la filosofía de las teorías biológicas del evolucionismo. Si bien, ya Spencer había tentado tal labor, Bergson no sólo encontrará insuficiente su trabajo, sino que además lo considerará un buen ejemplo de los grandes errores que se producen al pensar la vida, el movimiento evolutivo, el movimiento en general mediante instrumentos conceptuales propios del mecanicismo. El nuevo modo de pensar la realidad que inauguraba los descubrimientos de Darwin fue absorbido con los instrumentos del mecanicismo dando un giro de tuerca, pero sin salir del eje de coordenadas en el que se venían inscribiendo los diversos descubrimientos. Desde entonces hasta el positivismo, con escasas excepciones, la negación del movimiento enunciada por Zenón según la tradición, seguirá vigente en el pensamiento científico y filosófico en la inquebrantable aplicación de los principios de individuación y de no contradicción, más allá de lo cual, nada existe para el intelecto.

---

<sup>592</sup> EC, p. IX/437.

Mediante el estudio de la evolución profundiza en la dualidad que ha explorado en *Materia y memoria* y en la crítica al intelectualismo proponiendo una ontología que describe tendencias interpenetradas donde la distinción entre materia y espíritu, materia orgánicas y materia inorgánica queda como distinciones *del y para* el intelecto.

Esta descripción ontológica se argumenta mediante una lectura del evolucionismo que explica con un solo principio qué es la vida, qué es la evolución, qué es la vida humana y qué es la realidad.

La visión de la ciencia y la filosofía empujándose mutuamente responde a una concepción de la realidad que al ser creación constante exige que ambas formas de conocimiento permanezcan abiertas y traten de seguir el impulso generador de los cambios, porque la realidad nunca está acabada, el conocimiento nunca es ni perfecto ni total, es un progreso continuo como la realidad, cuya marcha debe tratar de seguir ajustándose a sus contornos y a sus ritmos, debe seguirla en su desarrollo y desenvolvimiento.

### **3.1. De la psicología a la biología**

Buscamos tan sólo qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra "existir", y encontramos que, para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar madurando, madurar creándose indefinidamente a sí mismo. ¿Diríase otro tanto de la existencia en general?<sup>593</sup>

La vida psicológica ha quedado caracterizada como movimiento que enlaza el presente con el pasado con vistas al futuro de un ser volcado en la acción que conoce con vistas a servirse de la materia para satisfacer sus necesidades. El funcionamiento de la memoria es lo que posibilita tanto una eficaz inserción en el presente como la interpenetración del pasado en el presente mediante los mecanismos del reconocimiento que permiten acceder al registro total de nuestra experiencia que es la memoria pura. Este proceso es posible por el doble postulado de la existencia de la conciencia y de la libertad que se constata en la experiencia en tanto que observación interna. Queda así demostrado que toda experiencia psicológica de los seres humanos es una experiencia en el tiempo donde el nacimiento y envejecimiento son productos del paso del tiempo; pero ese mismo proceso se observa también en el resto de los seres vivos, ¿será por tanto esta temporalidad, tal como la experimentamos a nivel

---

<sup>593</sup> EC, p. 7/444.

psicológico, común entre el hombre y los seres vivos, y más allá, será la realidad toda como un movimiento creador?.

Bergson hasta aquí se ha movido en un plano puramente antropológico. En *La evolución creadora* tratará de examinar si se puede postular la entera realidad como movimiento. Para ello realiza un trabajo de desenmascaramiento de las mediaciones intelectuales.

Siguiendo las tendencias que ha descubierto en el proceso de la percepción parecía apuntar en principio a una postura dualista, pero ahora, tras la definición de la materia que ha propuesto en *Materia y memoria* y que vuelve a tratar en esta obra desde los problemas que plantea la biología, intuye que la realidad se puede resolver en una explicación monista explicando el desdoblamiento del universo en materia y espíritu. Esta explicación requiere llevar la discusión sobre la realidad a una metáfora donde solo haya tendencias que se penetran, y en la distinción de sus cualidades y modos de desarrollarse deberá encontrar la diferenciación entre orgánico e inorgánico, entre materia y espíritu.

La evolución ha puesto en juego el papel del tiempo en todos los órdenes de la vida. Ahora Bergson se centrará en reunir las observaciones de los biólogos para tratar de entender como se da este proceso de cambio, cuál es su origen y cuáles sus características.

La observación de partida es que todos los seres vivos orgánicos envejecen, proceso que implica por un lado la adquisición progresiva de propiedades y por otro lado, la pérdida de cierta sustancia. Observando las descripciones de la embriología, considera “que hay continuidad ininterrumpida entre la evolución del embrión y la del organismo completo. El impulso en virtud del cual el ser vivo crece, se desarrolla y envejece, es el mismo que le ha hecho atravesar las fases de la vida embrionaria. El desarrollo del embrión es un perpetuo cambio de forma”<sup>594</sup>, *ergo*, la vida debe ser eso mismo: el envejecimiento es la continuación insensible, infinitamente dividida, del cambio de forma en su desarrollo o desenvolvimiento; esa continuación es también su causa interior y su registro del cambio, de forma que “La evolución del ser vivo, como la del embrión, implica un registro continuo de la duración, una persistencia del pasado en el presente y, por consiguiente, una apariencia al menos de memoria orgánica”<sup>595</sup>.

Cambio y memoria parecen penetrar a todos los seres orgánicos, “continuidad del cambio, conservación del pasado en el presente, duración verdadera, he aquí los atributos que parece compartir el ser vivo con la conciencia. ¿Podemos ir más lejos y decir que la vida es

---

<sup>594</sup> EC, pp. 18/453-454.

<sup>595</sup> EC, p. 19/454.

invención como la actividad consciente, creación incesante como ella?”<sup>596</sup>, es decir, podemos decir que aquello que encontramos cuando nuestro yo se deja vivir y se observa de forma desinteresada, sin tratar de analizar, eso que Bergson ha llamado la duración interior, ¿podemos decir que es la vida misma, que el ser humano puede captarla en su movimiento desplegado en nuestra conciencia? Más allá, ¿podemos decir que ese movimiento que vivimos conscientemente y que es la libertad que penetra nuestro cuerpo, y la memoria total de nuestra experiencia, que ese movimiento es la nota común a todos los seres vivos y de toda la realidad, en última instancia?. Nuestro filósofo realiza un largo periplo para responder afirmativamente. Vida, conciencia, memoria y libertad se coimplican y en el ser humano se dan de una forma particular que establece un salto en la evolución dotándolo de la capacidad de conciencia de la propia vida, tanto como movimiento reflexivo como intuitivo.

De este modo la experiencia psicológica profunda lejos de aparecer como una experiencia solipsista es el encuentro consciente con lo que nos constituye, con lo que nos une al resto del universo y a las generaciones precedentes y a las que seguirán; es el encuentro con lo que nos hace ser, con los otros, en tanto que son eso mismo: movimiento creador.

La conciencia humana se le presenta como un caso particular de la vida y por ello comparte todos sus atributos, donde la conciencia humana es a su vez un caso peculiar, con su propio modo de darse. Conociendo el papel de la memoria en el desarrollo de la conciencia, observará la *semejanza* de “la evolución orgánica a la de la conciencia, en la que el pasado empuja al presente y hace brotar de él una forma nueva, incommensurable con sus antecedentes”<sup>597</sup>.

Así pues, ¿Qué es la vida?

La preocupación de Bergson se centra en reinterpretar las teorías evolucionistas que ponen el motor del cambio en las exigencias del entorno o en variaciones accidentales, insensibles (Darwin) o bruscas (De Vries) y devolver al interior del ser vivo el motor. Observando que hay especies que a pesar de ser prehistóricas no han evolucionado nada (especies estancadas), concluye que el entorno no puede ser la explicación del cambio. La tendencia de los individuos a cambiar no es accidental sino ontológica. El filósofo le concede a los biólogos una posible cuota de verdad en sus diferentes teorías sobre las causas de la transformación de los seres vivos, pero como científicos, permanecen cada uno en una

---

<sup>596</sup> EC, p. 23/457.

<sup>597</sup> EC, p. 27/461.

perspectiva distinta; como filósofo Bergson se orienta hacia una comprensión que aporte una idea más comprensiva del proceso evolutivo<sup>598</sup>.

Las diferentes formas de finalismo son la otra amenaza a su concepción de la evolución. Pero para Bergson la vida no puede tener un plan. Toda teleología supone un determinismo que Bergson se niega a aceptar en tanto que implica negar la libertad y la creatividad que él experimenta al observar la realidad, y contra los reduccionismos del mecanicismo y del finalismo apunta que el único plan que concibe es el de la creación sin fin en una unidad fecunda.

A la refutación del modo de pensar geométrico que somete todo al principio de causalidad mediante el movimiento retrospectivo de la inteligencia que explica el pasado fragmentándolo y reorganizándolo según sus intereses para luego proyectarlo hacia el porvenir, Bergson sumará como aportación propia una demostración de la hipótesis evolutiva.

La vida aparece como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado (...) Lo esencial es la continuidad del progreso que se prosigue indefinidamente, progreso invisible sobre el cual cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir<sup>599</sup>

La cuestión que atraviesa toda la obra es la incapacidad del intelecto para pensar *la* vida: “la vida y la evolución solo se presienten, ya que nos las habemos con lo vivo y lo evolucionado”<sup>600</sup>. La ciencia puede llegar y descomponer lo vivo en partes tan pequeñas como quiera, pero desde esa descomposición no logrará recomponer la vida sino su símbolo. Por lo que no debemos confundir el ser vivo con la vida, ni la reconstrucción que realizamos del concepto de la vida mediante una adición de seres vivos.

La vida es la corriente que se propaga por la materia, donde el ser vivo es un *medium*. Si hubiera que identificar un sentido a este movimiento sería el de no cesar, el de seguir y seguir, vencer los obstáculos e impulsarse siempre más.

El punto de partida de Bergson es ese presentimiento: “La vida en general es la movilidad misma”<sup>601</sup> que desde el principio es la continuación/desarrollo de un solo y mismo impulso que, biológicamente hablando, se ha repartido entre líneas divergente creando tendencias que llegado a cierto punto de acumulación de tensiones, se dividen.

---

<sup>598</sup> EC, p. 86/511.

<sup>599</sup> EC, p. 27/461.

<sup>600</sup> EC, p. 50/481.

<sup>601</sup> EC, p. 128/548.



Así postula en principio dos hipótesis que irá desarrollando a medida que critique las concepciones que se le opondrían:

1) Si “partimos de un impulso original de la vida, que pasa de generación en generación (...) este impulso (...) es la causa profunda de las variaciones”<sup>602</sup>, así que cuando “la vida obra, (...) no procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento”<sup>603</sup>: “las causas profundas de esta división se encuentran en la vida misma. Porque la vida es tendencia y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de surtidor, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso”<sup>604</sup>.

2) “Si las causas esenciales que trabajan a lo largo de estos diversos caminos son de naturaleza psicológica, deben conservar algo de común a despecho de las divergencias de sus efectos”<sup>605</sup>. El principio vital no puede ser entonces propio de la materia sino que será algo de naturaleza distinta, y en ese sentido, del mismo orden que la psicología. Compara el proceso creativo de la vida con el de la formación de la personalidad y con la creación propia de la literatura y el arte.

La vida queda caracterizada como movimiento creador que avanzando crea bifurcaciones que son las diferentes líneas de la evolución y en tanto que crea avanzando también registra y conserva su propio movimiento, siendo a su vez memoria de sí.

En cada ser vivo en tanto que vivo deberemos encontrar las cualidades que encontramos en nuestra vida psicológica. Deberemos entonces encontrar las huellas, la memoria de esa corriente que es la vida: “La duración real muerde las cosas y deja en ellas la señal de sus dientes”<sup>606</sup> explicando a su vez su lugar en la evolución, el modo en que se da en él la vida, su forma de actuar y su relación con el resto del universo. Ello será posible mediante la descripción de la dinámica de ese impulso original: cómo es, es decir, cómo procede (hipótesis 1) y qué es (hipótesis 2), siendo en realidad dos formas de aproximarse a la misma cuestión, que es la investigación sobre qué es la vida.

---

<sup>602</sup> EC, p. 88/513.

<sup>603</sup> EC, p. 90/515.

<sup>604</sup> EC, p. 100/524.

<sup>605</sup> EC, p. 53/484.

<sup>606</sup> EC, p. 46/477.

Como los torbellinos de polvo levantados por el viento que pasa, los seres vivos giran sobre sí mismos, suspendidos en el gran viento de la vida. Son, por tanto, relativamente estables, e imitan incluso tan bien la inmovilidad que los tratamos como cosas más que como progresos, olvidando que la permanencia misma de su forma no es más que el diseño de un movimiento. Sin embargo, a veces se materializa a nuestros ojos, en una aparición fugitiva, el viento invisible que los arrastra. Tenemos esta repentina iluminación ante ciertas formas del amor maternal, tan sorprendente, tan conmovedor también en la mayoría de los animales, observable incluso en la solicitud de la planta por su grana. Este amor, donde algunos han visto el gran misterio de la vida, quizá nos entregase el secreto. Nos muestra a cada generación inclinada sobre la generación que la seguirá. Nos deja entrever que el ser vivo es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida radica en el movimiento que la transmite<sup>607</sup>

Este texto alude a la tesis central de toda la filosofía bergsoniana, su rechazo a toda ontología de la permanencia y su propuesta de una ontología del movimiento. Mediante la metáfora del viento y del polvo escenifica el error y las ilusiones a las que nos induce pensar el movimiento sólo con las categorías del intelecto frente a la realidad que nos muestra la intuición.

El viento sería el *elan vital*, el movimiento constante de la vida que no debe confundirse con los seres vivos, léase, el polvo. La vida atraviesa la materia vivificándola y propagándose de individuo en individuo en un movimiento de creación constante que es la evolución. Contra los que niegan la creación libre de este movimiento, se puede argumentar que no hay dos seres vivos idénticos. Cada creación es única, concreta e irrepetible. Cada uno está además en constante cambio. Es imposible determinar cuándo un niño deja de ser niño y pasa a ser adolescente, es imposible determinar cuando nos hemos enamorado o cuando hemos empezado a sentir una emoción. En la vida psíquica como en la vida en general, la duración es multiplicidad de movimientos que se interpenetran en su constante flujo. Intentar determinar sus extremos, sus contornos y poderlos nombrar no es si no eliminar lo que ellos son de puro movimiento.

El intelecto tiende a confundir el viento con lo que éste mueve: la vida con los cuerpos vivos. Para conocer, el intelecto toma la percepción del movimiento y la descompone en partes que luego ordena. Como si fuera un montador de cine<sup>608</sup> que trabaja con fotogramas, trabaja siempre sobre el pasado reescribiendo la historia, la vivencia. Este trabajo retrógrado del intelecto que se ejercita constantemente sobre la porción de realidad que nos afecta en cada ocasión, es lo que produce las ilusiones de que nuestras acciones

---

<sup>607</sup> EC, p. 129/549.

<sup>608</sup> Cfr. *Infra*, Capítulo Séptimo, 3.2. A.

están predeterminadas antes de realizarlas y que los esquemas que aplicamos a pensar el pasado se pueden proyectar al futuro de modo que lo podemos anticipar, como si todo estuviera dado. Es parte de la misma tendencia que nos hace construir una metafísica que privilegia lo estable frente a lo que se mueve: se trata de que el intelecto no está capacitado para pensar el movimiento, sino para descomponerlo y estatizarlo reduciéndolo a ciertos momentos. Esta construcción es lo que Bergson llama nuestra *metafísica inconsciente*<sup>609</sup> que responde a nuestra propia estructuración biológica, por lo que se trata de una metafísica en cierto sentido natural.

Aunque toda la metafísica occidental se haya construido en base a la ilusión de que las cosas permanecen, la intuición nos dice lo contrario. La intuición, aplicada a la observación de cómo se nos presenta a la conciencia la propia vida psíquica revela que las *cosas* en sí mismas no son sino construcciones que realizamos mezclando percepciones externas y recuerdos de experiencias anteriores; objetos que construimos porque nos son útiles a la hora de actuar sobre el mundo, para manipular la materia y producir nuevas cosas que nos sean más útiles. Intelecto, lenguaje, técnica y ciencia son útiles para la adaptación y la supervivencia y presentan al ser humano como eminentemente volcado sobre la acción y no sobre el conocimiento en sí mismo. De este modo el *homo sapiens* debería llamarse más bien *homo faber* y luego *homo sapiens*.

El error en el que incurrimos creyendo que todo lo que es, es intelectualizable, se traduce en una reducción ontológica, pues limitamos la realidad a las construcciones útiles que hacemos, olvidando considerar el movimiento en sí. La denuncia de los falsos problemas derivados de una comprensión mecanicista de la vida y de la evolución son frutos del mismo movimiento intelectual que durante siglos, desde Zenón de Elea, han negado el cambio y por tanto, el movimiento. Pero anticipémonos y señalemos ya que para Bergson, la negación es una sustitución<sup>610</sup>, por lo que al negar el cambio se sustituye por una imagen simbólica que responde a explicaciones estatizantes que recubren todo atisbo de novedad, de creación, de libertad etcétera. Cuando Bergson critica las nociones de nada y de desorden, explica como en la negación no hay menos que en el ser y en el orden, la negación no es un déficit sino un *plus*, es la aceptación de lo que es y la atribución de una categoría lógica.

Es preciso pues ampliar la cosmovisión de la inteligencia por otra más comprensiva que incorpore lo que intuimos en el ámbito psicológico.

---

<sup>609</sup> EC, p. 20/455.

<sup>610</sup> Cfr. *Infra*, Capítulo Séptimo, 3.2.

El sentimiento de evolución, de cambio constante, en lo que todo está sumergido, se da en la duración y de ello tenemos un sentimiento no del todo definido, es más bien algo indistinto, fluido, descolorido, como una franja que rodea el núcleo luminoso de aquello a lo que se aplica el entendimiento. Esta franja es como una nebulosa que rodea a este núcleo, es la condición de posibilidad de que podamos decir que *ese* es un núcleo de *algo*. Es una intuición que nos muestra que la acción se ejerce en la superficie de una profundidad<sup>611</sup>, donde “la inteligencia completamente pura es una reducción, por condensación, de un poder más amplio”<sup>612</sup> que limita con su ejercicio un ámbito de cierta determinación enmarcada por la indeterminación. Por ello, al ámbito intelectual es solo una parte de nuestra vida anímica. Bergson sigue tratando de abrir el horizonte psicológico insistiendo en que lo real no es equivalente a lo cognoscible, y que la vida, no se expresa en sí misma en lo intelectual, sino todo lo contrario.

### 3.2. Vida y materia

la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción no está sin duda predeterminado: de ahí la imprevisible variedad de las formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino<sup>613</sup>

Si el ser humano está volcado en la acción, es porque la vida en general será esta misma tendencia que se dirige hacia la materia.

La concepción de la vida como una tendencia que se desarrolla de forma creativa la compara con una granada que estalla creando nuevas explosiones en cada uno de sus fragmentos. Es una metáfora explosiva de un impulso original que prosigue en diferentes direcciones. La expansión es una característica intrínseca a su naturaleza de tendencia, que en su crecimiento crea divergencias. Pero, como veremos más claramente al final de este análisis, esta tendencia necesita otra que se le oponga, puesto que sin cierta resistencia se expandiría hasta agotarse y no podría exteriorizarse, sería interior a sí misma.

La tendencia que se le opone es lo que llamamos materia bruta. Ésta presenta resistencia al impulso creador obligándole a detenerse. En estas detenciones se produce una acumulación de energía que en vez de desbordar la materia, se concentra y genera otra explosión desdoblándose y recomenzando el proceso. Donde la vida es el movimiento de

---

<sup>611</sup> EC, p. 47/478.

<sup>612</sup> EC, P. 47/478.

<sup>613</sup> EC, p. 97/521.

una fuerza de indeterminación y la materia es determinación y una fuerza de resistencia al movimiento, en su interpenetrarse se imprimirán sus características recíprocamente formando los diferentes seres tal como los conocemos, con ciertas características del orden físico-químico y con ciertos grados de indeterminación.

La pregunta que debemos hacernos es, si el encuentro del impulso con la materia tiende a detenerlo, dejando de ser en parte lo que él es, en cuanto movimiento, ¿por qué tender a la materia? Bergson cree que tiene que ver con los procesos de acumulación de energía de los que es capaz la materia y que la aprovecharía para potenciarse siendo la vida que viene interpretada como un deseo de propagación de su indeterminación, de su creatividad.

Supongamos (...), que hay en el fondo de la vida un esfuerzo por injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación. Todo pasará como si el esfuerzo apuntase simplemente a utilizar lo mejor posible una energía preexistente<sup>614</sup>

El impulso tendería a la materia porque encuentra en ella una capacidad de acumulación de energía que utiliza para aumentar su poder creativo, aunque sea a costa de detenciones momentáneas.

Bergson distingue entre lo que todos los seres humanos tienen en común y la forma en que se diferencian.

1) Lo que Bergson pone como principio común<sup>615</sup> a todos los seres vivos es la tendencia a acumular energía mediante un esfuerzo para luego poder lanzarla por otros canales para que cumpla otras funciones. Acumulación y canalización de la energía en direcciones divergentes son las únicas acciones necesarias de la vida; las formas adoptadas, las especies, los individuos, las adaptaciones, las divergencias...todo ello es contingente<sup>616</sup>.

Plantas y animales se suelen diferenciar por su fijeza a un lugar o por su movilidad. No siendo ni tan estricta ni tan evidente esta diferencia en algunos casos, parecen más bien solo signos de otras tendencias más profundas que se pueden distinguir por su relación con la materia:

el vegetal fabrica directamente sustancias orgánicas con sustancias minerales: esta aptitud le releva en general de moverse y, por lo mismo, de sentir. Los animales, obligados a ir en busca de su

---

<sup>614</sup> EC, p. 116/537.

<sup>615</sup> EC, p. 254/657.

<sup>616</sup> EC, p. 255-256/658.

alimento, han evolucionado en el sentido de la actividad locomotriz y por consiguiente de una conciencia cada vez más amplia, cada vez más distinta<sup>617</sup>

Lo que no parece evidente es que las células vegetales y las animales deriven de un tronco común:

el ser vivo apunta naturalmente a lo que le es más fácil, y que vegetales y animales han optado, cada uno por su parte, por dos géneros diferentes de facilidad en la manera de procurarse el carbono y el nitrógeno que les es indispensable. Los primeros, continua y maquinalmente, extraen estos elementos de un medio que se los suministra sin cesar. Los segundos, por una acción discontinua, concentrada en algunos instantes, consciente, quieren encontrar estos cuerpos en organismos que ya los han fijado. Son dos soluciones diferentes en la comprensión del trabajo, o, si se quiere, de la pereza<sup>618</sup>

Esta acumulación es producto de un esfuerzo que a su vez implica un gasto de energía y que caracteriza a los animales. El esfuerzo sería el vencimiento de las resistencias de la materia, de las pulsiones y de la voluntad, también de la pereza. Por lo que podemos distinguir dos tendencias: una que tiende al mínimo movimiento en cuanto mínimo gasto de energía, la pereza, y la otra que tiende a la acumulación y que requiere un gasto extra de energía, es decir, el esfuerzo.

Lo vivo requiere de un gasto de energía constante para mantenerse en la vida, pero además de la necesidad de alimentarse para mantener el equilibrio, acumula para tener disponibilidad, que es la preparación para la libertad. Las explosiones serán entonces las manifestaciones de la libertad, que en su unión con la materia se vuelve discontinua. Salir de la inercia de la necesidad, será la forma específica de uno de los reinos de la vida, de modo que al actuar y utilizar discontinuamente, cuando se necesita, la energía conseguida y acumulada, abre la posibilidad de salir de las respuestas inmediatas y automáticas, accediendo al mundo de la elección y de la posibilidad.

Mientras que los vegetales parece que no disponen de libertad y no tienen capacidad de almacenar tanta energía, la animalidad parece tener la facultad de hacer explosionar/desarticular una suma de energía que es proporcional a la que pueda acumular. Bergson realiza una analogía entre la acumulación de energía a través de los alimentos en los animales y la acumulación de capital que realizan los estados a través

---

<sup>617</sup> EC, p. 113/535.

<sup>618</sup> EC, p. 114-115/536.

de los impuestos<sup>619</sup>. Ambas implican un gasto importante tan sólo para recaudar ese dinero/energía, donde, de lo que se recauda, queda un excedente quizá pequeño, pero que justifica el proceso recaudatorio/acumulador en sí mismo. Es interesante la analogía de la gestión de la fuerza y la energía en los animales con teorías económicas que se suma a las analogías de la descripción energética que hiciera al describir el proceso de la percepción en *Materia y memoria*.

Esta sinergia entre materia e impulso vital se puede explicar porque el *elan* no es infinito, es una fuerza limitada que siempre trata de sobrepasarse a sí misma, y que en la otra dirección, tratando de aprovecharse de la materia, no logra adecuarse a la materia que penetra y en cuanto resistencia, la materia le acecha con sus automatismo. Así la interpenetración entre impulso y materia genera discordancias, desequilibrios.

La diferencia del ritmo en cuanto duración de las dos tendencias, materia y vida, es lo que provocaría las disonancias y tensiones de la vida tal como la experimentamos, de modo que las manifestaciones particulares de la vida, viven el cambio a disgusto, aumentando la resistencia que imitan de la materia y potenciando así la resistencia al movimiento.

Cada “ser vivo es sobre todo un lugar de paso y (...) lo esencial de la vida reside en el movimiento que la transmite”<sup>620</sup>. En este maremágnum de tendencias la vida se presenta como una acción siempre en aumento<sup>621</sup>, que se enfrenta con la materia como una tendencia opuesta: la acción se regirá por la comodidad en cuanto ley del mínimo esfuerzo. Es decir, rige un principio de economía del gasto energético produciendo un movimiento antagónico respecto al que ha recibido la vida: el impulso es desviado a veces, detenido incluso en los casos más extremos, dejando de ser el ser vivo un lugar de paso para pasar a ser el término del impulso.

Para la vida el ser vivo concreto es más bien un médium: “La vida no puede progresar más que por intermedio de los seres vivos, que son sus depositarios (...) La herencia no transmite sólo los caracteres; transmite asimismo el impulso en virtud del cual los caracteres se modifican, y este impulso es la vitalidad misma”<sup>622</sup>. En la línea evolutiva de los animales la sociedad es un medio más complejo de acumular energía para utilizarla conjuntamente en

---

<sup>619</sup> EC, p. 122/543.

<sup>620</sup> EC, p. 129/549.

<sup>621</sup> EC, p. 129/549.

<sup>622</sup> EC, p. 232/637.

su acción. Mediante la reproducción de una especie que produce individuos semejantes lo que logra la vida es “que aumente y madure la novedad que elaboran”<sup>623</sup> para tarde o temprano volver a bifurcarse en un movimiento creador.

De este modo Bergson asienta como motor de la evolución el *elan vital* que en cada ser vivo funcionará como un motor interno de cambio y que en general, será el motor de la evolución que explique las transformaciones y el propio proceso transformador que es la evolución.

2) Si la hipótesis de Bergson puede explicar el movimiento evolutivo poniendo el *elan vital* como motor del cambio, conservando las cualidades de la conciencia, es decir, duración y memoria, debe encontrar en las diferentes líneas de la evolución la *huella* del origen, en cuanto memoria, de donde vienen. El movimiento será el criterio común a todas las tendencias de la evolución, pero las formas que toma en la acción variarán. Por ello de un principio único distingue tres divergencias: el embotamiento vegetal, y el instinto y la inteligencia, que contra lo que Aristóteles sostenía no serían tres grados coexistentes de una tendencia sino que son producto de la divergencia primero en dos tendencias, y luego la tendencia a la vida animal en dos: instintos e inteligencia. Parte de lo que considera una ley que refutaría el aristotelismo: “*Cuando una tendencia se divide en el proceso de su desarrollo, cada una de las tendencias particulares que nacen querría conservar y desarrollar, de la tendencia primitiva, todo lo que no es incompatible con el trabajo en que ella se ha especializado*”<sup>624</sup>. Por ello, si quiere postular el instinto y la inteligencia como bifurcaciones de un origen común debe hallar la forma en que se diferencian y se complementan implicándose de alguna manera que denote el origen común.

Supone una diferencia de grado entre el instinto y la inteligencia. Son dos formas de la conciencia que se desdobra en dos tendencias de la evolución cuya culminación serían los himenópteros y los humanos respectivamente. Son por tanto dos modos de la actividad psicológica, dos modos de acción sobre la materia inerte, dos formas de esfuerzo. Son opuestos y complementarios, no se dan en estado puro; lo que una hace la otra no lo hace.

---

<sup>623</sup> EC, p. 232/637.

<sup>624</sup> EC, p. 120/541. Cursiva del autor.



### 3.3. Fundamentación biológica de la Teoría del Conocimiento

Bergson tratará de distinguir los umbrales entre los que cada uno se mueve para fundamentar su concepción del intelecto como volcado en la acción.

*la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar indefinidamente su fabricación (...)*

*el instinto es la facultad de utilizar e incluso de construir instrumentos organizados*<sup>625</sup>

Fabricar es propio del hombre: consiste en reunir partes de materia talladas de tal manera que yuxtaponiéndolas e insertándolas unas con otras, va de la periferia al centro, de lo múltiple a lo uno. La ciencia positiva debe proceder como si organizar, que es el movimiento creador de la naturaleza, y fabricar, fueran lo mismo, de modo que aspira a tener poder sobre los cuerpos organizados y a poder suministrar el mejor medio de actuar sobre ellos<sup>626</sup>. Pero esta capacidad de intervenir la materia no es lo mismo que comprenderla en el sentido de revelarnos el fondo de las cosas.

La ventaja del instinto es que tiene ‘a mano’ los instrumentos que necesita para llevar a cabo, ‘en el momento deseado, e inmediatamente’ lo que debe hacer: se puede decir que su capacidad de satisfacción es plena, su éxito inmediato, cierra el círculo de la acción; el instinto está necesariamente especializado, no siendo más que la utilización, para un objeto determinado, de un instrumento concreto limitado en sus efectos.

En los animales la inteligencia toma el propio cuerpo como instrumento. En los humanos el cuerpo se ve aumentado con nuevos instrumentos que prolongan su potencialidad, pero en este caso mediante añadidos artificiales<sup>627</sup>.

La fabricación implica una primera facultad de inferencia que posibilita la invención. Cuando se materializa en un instrumento hablamos de fabricación. Ahora bien, “el instrumento fabricado inteligentemente es un instrumento imperfecto”<sup>628</sup>, esa deficiencia siendo fruto de un esfuerzo acumulado enorme, posibilita una multitud de usos. La inteligencia responde así a necesidades menos urgentes que las que cumple el instinto, pero frente a la capacidad de eficacia de éste, la inteligencia produce menos satisfacción, no logra nunca una satisfacción plena, es más, genera siempre necesidades nuevas, siendo que en vez

---

<sup>625</sup> EC, pp. 140-141/558-559.

<sup>626</sup> EC, p. 94/518.

<sup>627</sup> EC, p. 140/558.

<sup>628</sup> EC, p. 141/560.

de cerrar la acción la abre una y otra vez<sup>629</sup>. Por otro lado, frente al efecto controlado que proporciona el instinto, los instrumentos fabricados por los seres inteligentes son imprevisibles, aleatorios, en su multifuncionalidad aumentan el poder del fabricante haciéndolo imprevisible también, es decir, el creador no controla las consecuencias, lo fabricado trasciende al fabricante; en este orden también es imposible prever lo que sucederá, es decir, las consecuencias. La aparición de los humanos se remontaría entonces a la fabricación de los primeros utensilios.

Estas dos tendencias más que diferenciarse por su relación con el estado de conciencia, aunque la inteligencia *tienda* a la conciencia y el instinto a la inconsciencia, se distinguen por su punto de aplicación.

Para ello Bergson se adentra en el terreno fangoso del conocimiento innato. Observa en el comportamiento de ciertos insectos una sabiduría que es difícil de explicar: cuando un himenóptero usa su veneno para paralizar a su presa inyectándolo en el preciso lugar por donde pasan los nervios motores, lo hace como lo haría un anestesista después de haber estudiado la carrera de medicina. En otro orden, los mamíferos recién nacidos se prenden al pecho de sus madres *como si* supieran lo que tienen que hacer. En ambos casos Bergson identifica la acción de los instintos con funciones hereditarias y por tanto innatas<sup>630</sup>. Es un conocimiento que si lo hay, permanece implícito pero se exterioriza en pases y actos precisos en vez de interiorizarse en representaciones.

Asimismo, la inteligencia, también ella tiene un conocimiento innato, pero se trata de otro tipo de respecto al del instinto: “La inteligencia no nos proporciona, pues, el conocimiento innato de ningún *objeto*. Y sin embargo, si no conociese nada naturalmente, nada tendría de innata. ¿Qué puede conocer por tanto, ella que lo ignora todo? Al lado de las cosas, están las *relaciones* (...) el espíritu posee el conocimiento innato (de los cuadros generales o categorías del entendimiento) puesto que hace un empleo natural de ellos”<sup>631</sup>. Los objetos

---

<sup>629</sup> Esta cadena de necesidades que empuja a los seres inteligentes a través de la inteligencia Bergson la interpreta como una potenciación de la libertad: “abre a esta actividad un campo indefinido en el que la empuja cada vez más lejos y la hace cada vez más libre” EC, p. 141/560, pero, a la luz de los análisis del psicoanalista francés Jacques Lacan, podemos interpretar esta cadena siempre renovada de necesidades como la imposibilidad de satisfacer el Deseo mediante la inteligencia; el instinto, en cuanto perdido para los seres humanos, tampoco puede. Así que la vida humana sería un ir de objeto en objeto bajo la mascarada de la satisfacción, pero en la que en realidad lo que cuenta es la prosecución del movimiento, es decir, del deseo. La satisfacción plena es equivalente a la muerte energética que es también la muerte orgánica. En este sentido, se puede polemizar que la apertura de la libertad que realiza la inteligencia queda cerrada como por una puerta trasera donde el sujeto queda sujetado por la cadena del deseo.

<sup>630</sup> EC, p. 148/565.

<sup>631</sup> EC, p. 149/566.

serían lo que los filósofos llaman materia y las relaciones, la forma del conocimiento que sería lo que conocemos como categorías. La pregunta que surge entonces es si las categorías se pueden conocer *a priori*: “La forma, sin materia, ¿puede ser ya el objeto de un conocimiento? Sí, sin duda, a condición de que este conocimiento semeje menos una cosa poseída que un hábito contraído, menos un estado que una dirección; será, si se quiere, como un cierto pliegue natural de la atención”<sup>632</sup>, pliegue que debe ser algo parecido a la crítica de la razón, en la que la razón dirige su atención a ella misma. Este innatismo es una concesión a Kant, aceptando el papel de las categorías en su función constitutiva y formadora de la experiencia, su anterioridad y su papel como condición de posibilidad del conocimiento de la inteligencia, de forma que “el primer conocimiento, de naturaleza instintiva, se formularía en lo que los filósofos llaman proposiciones *categorías*, en tanto que el segundo, de naturaleza intelectual, se expresa siempre *hipotéticamente*”<sup>633</sup>.

El conocimiento de naturaleza instintiva se extiende a un número indefinido de objetos, pero sólo se aplica a objetos espaciales, o a partes de objetos, es un conocimiento interior y pleno, limitado al conocimiento de objetos determinados, no explícito y representable sino implicado en la acción y limitado al nivel de la extensión.

El conocimiento intelectual sin embargo, no posee naturalmente sino un conocimiento superficial y exterior, vacío, pero proporciona un marco, a modo de cuadro, en el que caben infinidad de objetos posibles aunque está limitado al nivel de la comprensión de las relaciones.

De esta descripción parece desprenderse que *conocimiento* y *acción* no son sino dos *aspectos* de una misma facultad que en el hombre ha perdido la inmediatez del instinto favoreciendo la movilidad de la inteligencia:

Si el instinto es, por excelencia, la facultad de utilizar un instrumento natural organizado, debe abarcar el conocimiento innato (virtual o inconsciente, es verdad), no sólo de este instrumento sino del objeto al cual se aplica. (...) Pero la inteligencia es la facultad de fabricar instrumentos no organizados, es decir, artificiales. Si, por ella, la naturaleza renuncia a dotar al ser vivo del instrumento que ha de servirle, es para que el ser vivo pueda, según las circunstancias, variar su fabricación. La función esencial de la inteligencia será pues discernir, en cualesquiera circunstancia, el medio de salir adelante. Buscará lo que mejor puede servir, es decir, tratará de insertarse en el cuadro propuesto. Se referirá esencialmente a las relaciones entre la situación dada y los medios para utilizarla. Lo que, por tanto, tendrá de innato, es la tendencia a establecer relaciones (...) Pero este conocimiento completamente *formal* de la inteligencia tiene sobre el

---

<sup>632</sup> EC, p. 149/566.

<sup>633</sup> EC, p. 150/567.

conocimiento material del instinto una incalculable ventaja. Una forma, justamente porque está vacía, puede ser llenada alternativamente, a voluntad, por un número indefinido de cosas, incluso por las que no sirven para nada<sup>634</sup>

La racionalidad es pues naturalmente una racionalidad instrumental que delibera para aplicar medios a situaciones concretas. Su desarrollo se debe a ciertas carencias de su composición instintiva, déficit que sería funcional al ejercicio de la libertad porque deja “espacio” a la deliberación y amplía su capacidad perceptiva, extendiendo su horizonte de acción, potenciando la indeterminación de su acción. En esta ampliación logra traspasar incluso la necesidad que le impone la acción, “un ser inteligente lleva en sí con qué superarse a sí mismo”<sup>635</sup>, trasladando sus cuadros y su capacidad de fabricación más allá de la acción y de la materia hacia su propio hacer, es decir, reflexiona sobre su actividad. Pero, en este sentido se supera menos de lo que quisiera e imagina y se limita más en su virtud: su formalidad le impide penetrar aquello que no comparte las cualidades de la materia o que no es materializable. Así un impulso parece propagarse también por medio de la inteligencia que tiende a aplicarse a todo; su tendencia a la extralimitación es el mismo impulso de la libertad que lo hace marchar hacia delante sin reparar en criterios externos, en la utilidad o en la vida misma.

En la interpretación de por qué en el ser humano hay una deficiencia instintiva a Bergson se le escapa una semántica que apunta a una cierta *intencionalidad* de la naturaleza, como si al quitarle la carga instintiva (“renuncia”) *le abrise una misión*: la fabricación. Aquí se asienta toda su teoría del ser humano como un ser volcado en la acción con vistas a la supervivencia, y en ella a su vez, su caracterización funcional de la inteligencia como medio para tratar de suplir la carencia de instintos o más bien su debilitamiento en nuestra especie. Pero en este proceso no llega a explicar la degradación instintiva en el aparato psíquico humano y el hiperdesarrollo de la inteligencia que él considera como una consecuencia o derivación de ese *menos instintivo*. De momento no queda claro si el desarrollo de la inteligencia es causa o efecto de esta pérdida de fuerza de los instintos.

La plasticidad de la inteligencia y su capacidad de relacionar no está en duda, pero no queda demostrado como se da el salto de los animales con cierta capacidad instrumental basada en el manejo del cuerpo hacia los animales con capacidad de fabricación. Esta

---

<sup>634</sup> EC, p. 151/568.

<sup>635</sup> EC, p. 152/569.

diferencia es la de la libertad y la de la conciencia de sí, siendo nuevamente el escollo más difícil de pasar en toda teoría que se encargue de la realición entre la materia y el espíritu.

Bergson al interpretar así la constitución psíquica está dando por sentada su concepción del *elan vital*; solo bajo esta propuesta podemos resolver el salto cualitativo que se da en los seres humanos. Bergson imagina que el *elan vital* es una fuente de indeterminación que penetra la materia y que avanza de forma discontinua, acumula energía y explota creando divergencias, pero no puede haber intención ni plan, ni favoritismos ni privilegios; la creación debe permanecer como aleatoria e inanticipable. La hipótesis del salto cualitativo en los humanos debe ser explicada por un acto fortuito, un salto que produce un cambio de naturaleza profundizando las características que se venían dando en la tendencia de la que provenimos. La explicación del surgimiento de un ser consciente de su existencia en tanto que conciencia y libertad se apoya en el argumento de la 'longevidad' de la tendencia de los vertebrados: “en cuanto a la evolución de la vida (...) al lado de las dos grandes rutas seguidas, (...) solo una (...), la que pasa por los vertebrados y llega hasta el hombre, ha sido lo bastante larga para dejar que se continuase libremente el gran soplo de la vida”<sup>636</sup>. Pero lejos de ser parte de un plan, Bergson califica el surgimiento de la conciencia como un accidente “es el *deficit* de instinto, la distancia del acto a la idea, la que se convertiría en conciencia; y la conciencia no será entonces más que un accidente”<sup>637</sup>, siendo la conciencia proporcional a la distancia entre la representación y la acción, es decir, entre la actividad virtual y la actividad real. Cuando la conciencia despierta ilumina tanto la acción como la actividad virtual que la rodea, ilumina los instintos y señala mejor que ellos mismos sus propias limitaciones.

Llegamos al punto que interesa más a nuestra presente investigación. La diferencia que vamos a señalar entre el instinto y la inteligencia es la que todo nuestro análisis tendía a despejar. La formularíamos así: *Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar; pero que, por sí misma, no encontrará jamás. Estas cosas sólo las encontraría el instinto; pero él no las buscará jamás*<sup>638</sup>

De modo que instinto e inteligencia son dos formas diferentes del despertar de la conciencia en la vida, una tendida hacia el movimiento, el instinto, y la otra hacia la materia, la inteligencia. Una inmediata, otra mediación pura, una capaz de tocar la realidad móvil, la otra incapaz. Una encerrada en su inmediatez, y la otra en movimiento frenético, curiosidad

---

<sup>636</sup> EC, p. 101/525.

<sup>637</sup> EC, p. 146/563.

<sup>638</sup> EC, p. 152/569. Cursiva del autor.

y voluntad de conocimiento como control de lo otro, como voluntad estatizante, pero que es incapaz de penetrar lo que se le presenta.

Bergson está poniendo el secreto de la conciencia no solo en el despertar de la inteligencia, sino en la articulación conjunta de instintos e inteligencia, articulación que por otra parte es solo parcial ya que ninguna llega a penetrar a la otra. En la inteligencia queda la curiosidad, la búsqueda, la inquietud, que se diferencian de la tendencia a la estabilidad de los instintos; pero de los instintos la inteligencia también se impregna de cierta inercia y el instinto de vuelve funcional al terror vertiginoso a los excesos del movimiento.

La búsqueda de la inteligencia se limitará entonces al ámbito de la acción, su función es establecer relaciones pero no de cara a la mera especulación pura. Si contra toda la tradición intelectualista privilegiamos su capacidad de producir unificaciones (Ideas) frente a su capacidad de dividir y distinguir diferencias, explicaremos ese proceder unificador como respuesta a ciertas necesidades y exigencias del espíritu, por lo tanto, son estas exigencias las que determinarían la forma que adquiere tal intelecto. Si hubieran sido otras necesidades, otra sería su forma y otro su conocimiento. Poniendo la inteligencia como relativa a la acción, la forma de la inteligencia se deduce de ella, dejando de ser irreductible e inexplicable: “Y precisamente porque no es independiente, no se puede decir que el conocimiento depende de ella. El conocimiento deja de ser un producto de la inteligencia para devenir, en cierto sentido, parte integrante de la realidad”<sup>639</sup>.

La inteligencia queda caracterizada en el análisis de Bergson como aquella facultad “*que tiene por objeto principal el sólido no organizado*”<sup>640</sup>, que “*no se representa claramente más que lo discontinuo*”<sup>641</sup> y la inmovilidad<sup>642</sup>, que le permiten desarrollar “*un poder indefinido de descomponer según cualquier ley y de recomponer en cualquier sistema*”<sup>643</sup>.

Ahora bien, esta inteligencia se refiere a una porción del mundo material a la cual está especialmente adaptada. De la materia bruta no retiene más que los sólidos, lo fluido se le escapa. Para la fabricación, privilegia, y trata todo como si fueran objetos inertes, sólidos no organizados. La materia bruta que se caracteriza por ser extensa, nos presenta objetos exteriores a objetos, partes de partes. Para manipularlos necesitamos tomarlos como objetos provisionalmente definidos y elementos de lo real; tomamos la materia como una extensión continua en tanto que es el campo donde podemos operar la división cuando y como nos

---

<sup>639</sup> EC, p. 153/570.

<sup>640</sup> EC, p. 154/571. Cursiva del autor.

<sup>641</sup> EC, p. 155/572. Cursiva del autor.

<sup>642</sup> EC, p. 156/572. Cursiva del autor.

<sup>643</sup> EC, p. 158/574. Cursiva del autor.

plazca El interés del conocimiento intelectual es el de predecir posiciones de los objetos, que de por sí son móviles, pero que la inteligencia necesita tomar como puntos estáticos. Lo que hay de móvil en la acción no nos interesa sino para predecir, anticipar, retardar o impedir un acontecimiento. La inteligencia ni admite ni quiere admitir la novedad completa ni el devenir radical.

Si la inteligencia estuviera interesada en la teoría pura, en la pura especulación, debería centrarse justamente en el movimiento que constituye de forma esencial todo lo real. Y sin embargo huye de él, no se interesa. La ilusión del intelecto que cree representarse el movimiento mediante yuxtaposiciones inmóviles, en realidad es una reconstrucción que lejos de querer recrearlo crea un *sustituto útil*, un equivalente práctico, pero totalmente estático.

Solo aceptando el carácter práctico de la inteligencia, su capacidad de relacionar y su incapacidad de captar el movimiento evitaremos transferir el modelo de pensamiento fabricado para la acción al ámbito del pensamiento.

Para la inteligencia “el conjunto de la materia deberá, pues, aparecer a nuestro pensamiento como un inmenso tejido en el que podemos cortar lo que queramos para recoserlo como nos plazca”<sup>644</sup>. La materia es como un tejido, un puzzle de imágenes, recortadas y bien definidas con las que podemos fabricar tejidos diversos, tricotar sobre el espacio tomado como homogeneidad y vacío, infinito e infinitamente divisible que no presenta resistencia ni reacciona a la división y descomposición. Extender este hábito a todo lo que piensa, más allá de que le sirva para la acción, es lo que produce problemas para los filósofos que no ven el límite de aplicación del intelecto.

Fácilmente se descubriría su origen en nuestra obstinación en tratar lo vivo del mismo modo que lo inerte, y en pensar toda realidad, por fluida que sea, en forma de sólido definitivamente detenido. No nos encontramos a gusto más que en lo discontinuo, en lo inmóvil, en lo muerto. La inteligencia *está caracterizada por una incomprensión natural de la vida*<sup>645</sup>

De modo que parece que toda la tradición de la Metafísica se sustenta en un error que es un horror, en una extralimitación acompañadas de un rechazo al devenir. Se extralimita al pretender explicar el conjunto de lo real a través de los instrumentos de la ciencia, y comete un error al desconocer el carácter práctico del conocimiento que no está construido para la especulación sino para la acción.

---

<sup>644</sup> EC, p. 157/573.

<sup>645</sup> EC, p. 166/581. Cursiva del autor.

Bergson no niega que el intelecto pueda dirigirse a la comprensión de lo vivo, del movimiento, pero “A menos que se haga violencia de sí misma, sigue la marcha inversa”<sup>646</sup>. Esta tendencia a estatizar no solo responde a una tendencia a la acción instrumental, responde también a una tendencia a evadirse del movimiento que todo lo cambia constantemente, por lo que el intelecto es nuestra herramienta para asegurar la huida.

### **3.4. Inteligencia y sociedad: una aproximación al origen del lenguaje**

Si bien la inteligencia humana se orienta a la fabricación, para ello se asocia necesariamente con otras inteligencias. Toda sociedad animal tiene un sistema de signos que le posibilitan la comunicación procurando la adaptación y cumplimiento de las necesidades de la vida en común. La variabilidad de la conducta humana requiere un aprendizaje y una especialización a lo largo de la vida que no se requiere en sociedades animales organizadas en base a comportamientos instintivos. El predominio de la inteligencia y de la posibilidad de acciones en los hombres, hace preciso “un lenguaje que permita, en todo momento, pasar de lo que se sabe a lo que se ignora”<sup>647</sup> dentro del contexto cultural y social como parte del proceso de inserción en la comunidad.

Para ello se necesita un lenguaje compuesto por elementos limitados capaz de referirse a infinidad de cuestiones y objetos: “Lo que caracteriza los signos del lenguaje humano no es tanto su generalidad cuanto su movilidad. El signo instintivo es un signo adherente, el signo inteligente es un signo móvil”<sup>648</sup>, movilidad que ha transportada al lenguaje desde las cosas a las ideas y que es el que permite la reflexión del intelecto sobre sí mismo. Por tanto permite la interiorización del intelecto que se toma a sí mismo como objeto que es la facultad de reflexionar: “Una inteligencia que reflexiona es una inteligencia que tenía, además del esfuerzo prácticamente útil, un exceso de fuerza que gastar”<sup>649</sup>. Sin el lenguaje la inteligencia hubiera permanecido en un estado de sonambulismo, es decir, exterior a sí, hipnotizada por el trabajo.

El lenguaje ha contribuido mucho a liberarla. La palabra, hecha para ir de una cosa a otra, es, en efecto, esencialmente, desplazable y libre. Podrá pues pasar, no solamente de una cosa percibida a otra cosa percibida, sino también de la cosa percibida al recuerdo de esta cosa; del recuerdo preciso, a una imagen más fugaz; de una imagen fugaz, pero, sin embargo, todavía representada, a la representación del acto por el cual se la representa, es

---

<sup>646</sup> EC, p. 156/572.

<sup>647</sup> EC, p. 159/575.

<sup>648</sup> EC, p. 159/575.

<sup>649</sup> EC, p. 159/575.



decir, a la idea. Así va a abrirse a los ojos de la inteligencia, que miraba hacia fuera, todo un mundo interior, el espectáculo de sus propias operaciones<sup>650</sup>

Es el espectacular mundo de la conciencia, el giro de la mirada hacia el interior, la confrontación de dos tipos de imágenes: imágenes del mundo e imágenes del interior, recuerdos.

El lenguaje en el análisis de la interacción entre memoria y percepción aparece como un mecanismo motor privilegiado. En el estudio de la inteligencia desde una perspectiva biológica, el lenguaje es como un sistema de signos móviles, que forman un cuerpo inmaterial que enmarca la conciencia y la dispensa de posarse sobre los cuerpos. Los signos poco a poco sustituyen a las cosas y crean una representación simbólica de todo lo que la inteligencia enfoca. Una cierta duplicación del mundo que no es una traducción, sino una sustitución que está estructurada bajo las categorías del intelecto en base a sus necesidades y en función de su mejor aprovechamiento. Es pues un instrumento para el intelecto y del intelecto.

Un excedente de energía puesto en el intelecto produce el movimiento de reflexión gracias a la intermediación del lenguaje pero, este movimiento no es inocente del todo. La inteligencia está volcada en la fabricación, y el lenguaje es su producto más perfecto. Lenguaje e inteligencia producen a su vez nuevos excedentes de energía que se vuelcan en un trabajo suplementario:

Desde el día en que la inteligencia, reflexionando sobre su propia marcha, se percibe ella misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto del que no quiera tener la idea, aunque no esté en relación directa con la acción práctica. He aquí por qué decíamos que hay cosas que sólo la inteligencia puede buscar. Sólo ella, en efecto, se inquieta por la teoría. Y su teoría querría abarcarlo todo, no solamente la materia bruta, sobre la cual tiene poder, sino también la vida y el pensamiento<sup>651</sup>

El interés por la teoría, es decir, por la especulación, implica un grado de comodidad y de satisfacción de las necesidades vitales de supervivencia que le permiten desvincularse de la necesidad de actuar y por tanto, de las necesidades de la acción, de la materia. Implican ya un cierto dominio del mundo material que permite un excedente de energía que se puede volcar en otros ámbitos menos urgentes que el instinto y todavía menos que los que cubre la inteligencia, este ámbito no necesario sería la especulación pura. Pero por la propia

---

<sup>650</sup> EC, p. 160/575.

<sup>651</sup> EC, p. 161/576.

constitución de la inteligencia ya ha quedado delimitado su campo de conocimiento como puramente relacional, si se empeña en penetrar la vida no hará sino cosificarla introduciendo en ella las características de la materia concebida como un sólido.

La inteligencia a través del lenguaje cosifica todo lo que toca: “la inteligencia incluso cuando no actúa sobre la materia bruta sigue los hábitos que ha contraído en esta operación: aplica formas que son las mismas de la materia no organizada”<sup>652</sup>. Objetos y conceptos adquieren la misma estabilidad, reunidos constituyen un mundo inteligible que por medio de elementos más ligeros, representan las imágenes puras de las cosas concretas del mundo: “No se trata ya, pues, de imágenes, sino de símbolos”, donde el símbolo sería una *imagen fijada lingüísticamente*.

La lógica sería entonces el conjunto de reglas que hay que seguir en la manipulación de símbolos. Éstos, creados con la misma dinámica con la que tratamos los objetos en cuanto sólidos construyen la geometría. Lógica y geometría se engendran mutuamente y extienden indefinidamente el conocimiento de las propiedades de los sólidos fuera del dominio de la materia tendiendo siempre a utilizarlo todo. La inteligencia es utilitarista naturalmente.

El panorama que nos presenta Bergson es el de una inteligencia que al lograr reflexionar sobre sí misma toma conciencia de su capacidad creadora en tanto que fabricación y se entusiasma de sí; necesita entonces una fuerza que se le oponga y que tienda a mantenerla dentro de sus límites. Bergson postula que “el razonamiento puro tiene necesidad de ser vigilado por el buen sentido, que es otra cosa muy distinta”<sup>653</sup>.

La movilidad de la inteligencia que se potencia por la indeterminación de los instrumentos que fabrica se extiende al lenguaje que produce un mundo de mediaciones que a su vez tiende a sustituir a la experiencia real. El lenguaje es el instrumento privilegiado del intelecto, pero también la capacidad simbólica es limitada. Nuestra capacidad expresiva está determinada desde el lenguaje por su funcionalidad a la vida práctica, cuestión que al pasarse por alto puede producir otro reduccionismo: limitar la vida a aquello simbolizable y comunicable según la exigencia y aceptación social implica empobrecer nuestra vida espiritual. Se trata del mismo empobrecimiento que implica reducir la conciencia a la vigilia obviando lo virtual inconsciente.

En *La evolución creadora* expone las dos formas de vivir una poesía como ejemplo de las dos actitudes que podemos tomar respecto al lenguaje, una que toma las palabras como

---

<sup>652</sup> EC, p. 161/576.

<sup>653</sup> EC, p. 162/577. El buen sentido es el sentido común de la experiencia cotidiana que nos ayuda a limitar a la inteligencia desde los datos inmediatos de la conciencia.

símbolos que deben apelar al conjunto de mi persona y otra que prolonga el trabajo del instinto continuando la labor de descomposición, análisis y reconstrucción.

Al leer o escuchar una poesía puedo simpatizar con la inspiración del poeta y seguir su movimiento en un acto indivisible en el que penetro su pensamiento, me introduzco en sus sentimientos, y revivo el estado simple esparcido entre sus palabras y frases. Esta experiencia implica una cierta atención, que tensa *algo* en concreto. Si por el contrario relajo esta atención, el poema se me aparecerá en su materialidad. Al suprimir *eso*, avanzaré en el sentimiento completamente negativo del relajamiento: las distinciones que formule en el orden de las sílabas, la rima, la composición, me darán un grado mayor de complicación que aumentará mi sensación de orden entre los elementos, pero “esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer”<sup>654</sup>. A mayor número de divisiones, crecerá el número de relaciones que tienen las partes entre sí pero decrecerá la comprensión que pueda tener del significado del conjunto del poema. Atenerse al significante en cierto sentido impide el acceso al significado. Atenerse a la letra es desatender el sentimiento del poeta, es perder la simpatía que desarrolla el interlocutor en una conversación, es perder el interés de un espectador en el teatro expectante de que comience la obra. Es pues, una pérdida de tensión vital.

El ejemplo más bonito de cuantos narra Bergson es la experiencia del olor de una rosa, donde podremos observar cómo se produce esta reducción. Cuando percibimos el olor de una rosa *me* vienen un montón de recuerdos confusos asociados a ese olor: todos ellos son *para mí* la rosa. Eliminando las diversas impresiones particulares que la rosa produce en cada uno de nosotros y conservando lo que tiene de aspecto objetivo, es decir, lo que pertenece al dominio común, al espacio público, se consigue dar un nombre *a la rosa y a su aroma*, para después sumarle a la idea general ciertos caracteres específicos para poder diferenciar entre unas impresiones y otras. Si bien las impresiones personales son el producto de la asociación que nos produce, esta asociación *sólo existe para el que la realiza* y moviliza la totalidad de su ser si se deja llevar por la asociación hasta lo más profundo de su memoria. Pero cuando se intenta dar cuenta de un hecho de conciencia, ese estado eminentemente personal se disolverá en elementos impersonales yuxtapuestos unos a otros que se expresan cada uno mediante una palabra. La corriente psicológica del asociacionismo tiende a confundir el proceso que se da en la conciencia con su reconstrucción explicativa y/o comunicativa.

---

<sup>654</sup> EC, p. 211/619.

La labor del buen poeta consistirá en sacar el lenguaje de los lugares comunes, nos llevarán a una práctica de la palabra que intentará enriquecer, que aunque parte de los mismos elementos que usados en cierta manera reducen la riqueza de la vida espiritual, con las palabras y refiriéndose a las imágenes-recuerdos, también se podrá producir el movimiento contrario dándole a cada palabra un nuevo matiz de significado, dándole mayor capacidad de afectar el imaginario y la memoria del lector o del oyente penetrando la totalidad de su alma.

En cuanto a la filosofía, se plantea también la limitación del lenguaje para ir más allá de los esquemas intelectuales. Por ello Bergson, como Platón, donde se le acaba el lenguaje recurre a los ejemplos, a los mitos y a las metáforas. De hecho, Bergson aprecia en Platón que cuando comienza por el mundo sensible y se eleva mediante la dialéctica hacia la Teoría de las Ideas, usa conceptos, pero cuando debe hacer el camino inverso recurre a los mitos. Esta idea impresionó a George Sorel, seguidor de Bergson, hasta el punto que hizo de los mitos el motor de la humanidad<sup>655</sup>.

El uso de los términos propios de la filosofía de Bergson se caracteriza por no huir de la multivocidad. Es consciente de que su terminología ha ido evolucionando desde 1889, se ha ido gestando, pero en 1934 cree que cuando publica *El pensamiento y lo moviente*, ya ha sido “plenamente fijada”<sup>656</sup>. Bergson no encuentra términos que signifiquen lo que él quiere expresar, por lo que oscila entre varias palabras matizando su uso. El término 'intuición' por ejemplo no aparece en la primera obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, y sin embargo está implicado en cada experiencia de los *datos inmediatos*. El término 'conciencia' le plantea más problemas porque se suele restringir al ámbito puramente humano; pero Bergson lo toma por su cualidad eminentemente psíquica y lo dilata hasta hacerlo coextensivo a la vida, implicando tanto los estados de conciencia anulada, inconsciencia y conciencia nula. El término 'elan' o 'impulso' remite al mismo problema que la conciencia; en este caso privilegia la semántica dinámica del término y aclara que en todo caso debe entenderse que es un impulso de realidad psicológica. Más allá de las palabras, los ejemplos en la filosofía de Bergson son esenciales para lograr expresar una realidad móvil que es inaprensible pero que debe ser mostrada de alguna manera. Este esfuerzo por *mostrar* es la filosofía entera de Bergson.

---

<sup>655</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 364.

<sup>656</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 169.

La dilatación del lenguaje, la creación de conceptos que nos permitan pensar lo concreto desde lo singular será una batalla que se de específicamente en el lenguaje, en la lucha general contra la metafísica inconsciente, es la misión de dilatar y aumentar la vida interior, ampliando la cosmovisión intelectualista de la vida que proponen mecanicistas y finalistas.

### 3.5. El instinto

Bergson caracteriza el instinto como *simpatía*. Por comparación a la inteligencia que trata todo mecánicamente y se caracteriza por su capacidad fabril, describe el hacer del instinto como semejante al de la creación orgánica.

Los instintos primarios consisten en los procesos vitales. Pero, ¿dónde empieza el individuo y dónde la sociedad? ¿dónde la célula y dónde el organismo? En los casos extremos: una abeja no puede vivir aislada de la colmena: ¿el organismo individual es la abeja o la colmena como unidad mínima de vida donde la abeja es una célula? El instinto y el trabajo organizado aquí coinciden plenamente. Bergson asimila el funcionamiento de los instintos al de la memoria humana en tanto que aparecen a la conciencia como los “recuerdos, en apariencia olvidados, que surgen de pronto bajo la presión de una necesidad”<sup>657</sup>. El instinto permanece como un misterio para la inteligencia, pero eso no quiere decir que quede fuera del espíritu ya que la inteligencia es solo una forma de acción, y el instinto será la otra.

Los instintos en los animales sin inteligencia pueden ser falibles, por ello, ese conocimiento que los hace casi perfectos y que se adapta a multitud de situaciones diferentes, de producirse por la aplicación de un conocimiento que para la inteligencia es casi inconmensurable, por lo que se debe valer de otras herramientas que no sean la descomposición y recomposición del intelecto.

En su búsqueda y comprensión, explora en la experiencia psicológica fenómenos que tengan semejanza con esas cualidades:

En los fenómenos de sentimiento, en las simpatías y antipatías irreflexivas, experimentamos en nosotros mismos, en una forma más bien vaga y demasiado penetrada también de inteligencia, algo de lo que debe de pasar en la conciencia de un insecto que actúa por instinto<sup>658</sup>

De nuevo desde su propia auto-observación busca en el ámbito psicológico una experiencia similar a la que puede observar en los insectos sociales. La forma en la que la

---

<sup>657</sup> EC, p. 168/583.

<sup>658</sup> EC, p. 176/589.

oruga vive sus instintos es inaprensible mediante el conocimiento intelectual, hay procesos intraducibles en el idioma de la inteligencia; lo que observa en los animales es la prolongación desde dentro del movimiento del otro “por una intuición (viva más que representada) semejante indudablemente a lo que nosotros llamamos simpatía adivinatoria”<sup>659</sup>, en la que parece *como si* los insectos supiesen lo que necesitan del otro, y en ese momento todo su interés está en ese punto; el resto permanece en la sombra.

Una experiencia así se puede observar también en la facultad estética del hombre “lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto por una especie de simpatía, abatiendo, por un esfuerzo de intuición la barrera que el espacio interpone entre él y su modelo”<sup>660</sup>. Así la intuición sería el esfuerzo psicológico de concentrarse en el movimiento evadiéndose del espacio y de sus condicionantes atendiendo a la movilidad de lo que quiere aprehender, siendo este esfuerzo *como* introducirse en el interior del otro o de lo otro a través de lo que es común: el movimiento, y observar como se da en cada caso concreto. Por lo que toda intuición, como sucede con la intuición estética, solo alcanza lo individual y concreto.

El proyecto de filosofía de Bergson será así semejante al de la experiencia artística, pero en vez de producir experiencias puntuales tenderá a prolongar la intuición, en tanto que nos posibilita dilatar la atención que la conciencia se presta a sí misma en tanto que movimiento.

Para entender la vida nosotros mismos deberemos situarnos al margen de la inteligencia: “La explicación concreta, no ya científica sino metafísica, debe ser buscada por otra vía, no en la dirección de la inteligencia, sino en la de la “simpatía””<sup>661</sup>, pero en tanto que el instinto, como ya se ha mostrado no busca nada, esta búsqueda tendrá que liderarla de alguna manera la inteligencia, no pudiendo así prescindir totalmente de ella.

Esta simpatía de la que es capaz el instinto en los seres humanos sería también capaz de conciencia de sí misma al desinteresarse de la acción. Por ello deberíamos hablar mejor de que la intuición es el resto de un instinto, pero que todavía nos posibilita el acceso al interior mismo de la vida al que “nos conduciría la intuición, quiero decir, el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente”<sup>662</sup>. La intuición nos lleva por un movimiento de penetración a una

---

<sup>659</sup> EC, p. 177/590.

<sup>660</sup> EC, p. 178/591.

<sup>661</sup> EC, p. 176/590.

<sup>662</sup> EC, p. 178/590.

experiencia que es cierta aprehensión pero que no es representación al modo del intelecto sino más bien al modo del tacto.

por la comunicación simpática que establece entre nosotros y el resto de los seres vivos, por la dilatación que obtiene de nuestra conciencia, nos introduce en el dominio propio de la vida, que es compenetración recíproca, creación indefinidamente continuada. Pero si entonces sobrepasa a la inteligencia, de la inteligencia misma tendrá que venir la sacudida que la haga ascender al punto donde se encuentra. Sin la inteligencia, habría permanecido, en forma de instinto, atada al objeto especial que prácticamente le interesa, y exteriorizada por él en movimientos de locomoción<sup>663</sup>

La capacidad reflexiva de la inteligencia parece el eslabón que logra interiorizar al intelecto produciendo la reflexión de la inteligencia sobre sí misma a través del lenguaje, y también la reflexión del instinto. En el primer caso no logra desprenderse de los usos y hábitos que aprende de la materia pero por contrapartida logra ampliar indefinidamente sus dominios. Obtenemos así respuesta a la pregunta que planteamos anteriormente sobre si el desarrollo intelectual era causa o efecto del debilitamiento instintivo. En este momento Bergson parece poner en la inteligencia el trabajo de lograr desinteresar al instinto de forma que se pueda desviar y direccionarse hacia sí mismo, y en tanto que no inmediato, pierde su carácter precisamente de *instinto*.

Y aunque parece que la intuición sería en algún modo preferible a la inteligencia, si no fuera por la exterioridad que alcanza la inteligencia no lograría primero salir de sí misma, y luego volver a ella, despertando así “las virtualidades de intuición que todavía dormitan en ella”<sup>664</sup>.

Si bien el intelecto rodea esta capacidad instintiva como iluminándola, el producto de la intuición es más bien una vivencia que un conocimiento tal como lo entiende usualmente la inteligencia. De modo que inteligencia e intuición se compenetran describiendo dos direcciones del conocimiento que Bergson justifica por la necesidad de cumplir con dos necesidades diferentes: “si la conciencia se ha escindido de ese modo en intuición e inteligencia es debido a la necesidad de aplicarse a la materia y seguir, al mismo tiempo, la corriente de la vida”<sup>665</sup>. Este interés por la corriente de la vida al no estar relacionado con la acción necesaria ni dirigida al mundo exterior deberá ser puro desinterés en el sentido de la utilidad, abriendo así un nuevo ámbito de la vida que es el propiamente humano: “Solamente

---

<sup>663</sup> EC, p. 179/592.

<sup>664</sup> EC, p. 183/595.

<sup>665</sup> EC, p. 179/592.

viendo a la conciencia correr a través de la materia, perderse y encontrarse con ella, dividirse y reconstruirse, nos formaremos una idea de la oposición de los dos términos entre sí, como también, quizá, de su origen común”<sup>666</sup>. Vida y materia quedan entonces entrelazadas sugiriendo una interpretación monista que Bergson emprende en el tercer capítulo de esta obra<sup>667</sup> y que ayudará a interpretar el lugar del hombre en la evolución como un nuevo salto cualitativo, como una nueva diferencia de naturaleza, una nueva bifurcación de la tendencia de los animales vertebrados donde se profundiza el desarrollo de la libertad y la creatividad del *elan vital*.

---

<sup>666</sup> EC, p. 180/592-593.

<sup>667</sup> Cfr. capítulo III, EC.



## **CAPÍTULO SÉPTIMO. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO Y EL PROYECTO DE FILOSOFÍA**

A continuación expondremos las líneas generales de la concepción de la Filosofía que propone Bergson resumiendo el camino que ha recorrido hasta llegar a formular su propuesta metodológica para la ciencia y la filosofía.

Su filosofía se puede caracterizar por las siguientes cuestiones:

1) Se trata de una filosofía del tiempo en el doble sentido de que introduce el tiempo como núcleo de toda filosofía y a su vez responde a los intereses de su época y propone una filosofía para el futuro que precisamente se pone como tarea *pensar el tiempo en el tiempo*, no en el espacio.

2) Es una filosofía crítica porque se opone a la tradición intelectualista abanderada por el racionalismo desde la antigüedad y que culmina con el positivismo. Se inserta en la crisis de la racionalidad que presidió el cambio de siglos y se opone a la absolutización del intelecto como la única facultad capaz de conocimiento verdadero. Participa de este modo en el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias; pondrá en el método la capacidad de la filosofía de recuperar su lugar en la vida y potenciar las investigaciones científicas.

3) Es creativa porque añade la intuición al elenco de facultades con capacidad epistemológica. No acepta las categorías y conceptos tradicionales al considerarlos subsidiarios del intelecto. Asimismo, rechaza los argumentos que han erigido y mantenido al intelecto en un puesto hegemónico respecto a las vías de acceso a la verdad. Busca crear conceptos, nociones y usos del lenguaje que se ajusten lo más posibles a lo concreto de la realidad cambiante que examina en cada ocasión, evitando generalizaciones y abstracciones que lo alejen de la singularidad y particularidad con que se le aparece todo lo real: como único, siempre nuevo y en constante cambio.

### **1. El debate metodológico**

La filosofía de Bergson se inscribe pues en la discusión metodológica que protagonizó la filosofía entre finales del siglo XIX y, principalmente, el primer tercio del siglo XX. Si bien la cuestión del método es heredera del criticismo kantiano, surge en esta época por la crisis en la que ha entrado la filosofía frente al auge de las ciencias experimentales. La caracterización y clasificación de las ciencias es un producto de las reflexiones de esta

época, donde destacan las reflexiones de Dilthey, de Husserl, de Heidegger y Gadamer entre otros. Todos ellos preocupados por no dejar que la filosofía pierda su estatuto frente a las ciencias de la materia. Se trataba de discutir si la filosofía se colocaba como ciencia general o se apartaba de este camino oponiéndose a las ciencias por no lograr resultados tan brillantes como había demostrado la revolución industrial y tecnológica que estaba en pleno apogeo.

Durante este periodo la ciencia se desdobra en ciencias del espíritu o del hombre y ciencias de la naturaleza o experimentales, distinciones que señalaban la diferencia de objetos de estudio y de métodos. En el peor de los casos las ciencias del espíritu dejan de ser ciencias y se considerarán disciplinas, por falta de rigor y criterios estables, es decir, de métodos claros, rigurosos y universalizables. Esta discusión se enmarca también con el nacimiento de nuevas perspectivas de estudio de lo humano. Son las de la sociología, la psicología renovada, la historiografía, la economía o la antropología que fraccionaron el estudio y la comprensión de la vida humana en secciones y apartados, en múltiples perspectivas que alejan la posibilidad de dar respuesta a las preguntas tradicionales de la filosofía.

Como señala Antonio M. López Molina en su *Teoría Postmetafísica del conocimiento*<sup>668</sup>: “Después de Hegel ya nada fue igual, pero tampoco mejor (...) la experiencia filosófica, desconcertada consigo misma, empezó a visitar a las ciencias particulares como tabla de salvación, al mismo tiempo que ensayaba todo tipo de huidas irracionales”<sup>669</sup>. Para encontrar y dignificar sus lugares las diferentes disciplinas llamadas 'del espíritu' o 'humanísticas' se fueron encerrando en objetos específicos de estudio y delimitando sus propias metodologías, pero a imagen y semejanza de la ciencia, perdiendo de este modo su capacidad de dar cuenta del sentido de la vida humana tal como se le exigía a la vieja Filosofía. El debate metodológico transita el siglo XX sin lograr desprenderse de la metafísica trascendental. De la mano de Habermas leído por López Molina asistimos al mismo escenario que se encuentra Bergson a fines del s. XIX pero con nuevos intentos de huida. Seguimos así tratando de refutar el *cogito* cartesiano y el sujeto trascendental kantiano, en tanto que ambos constituyen el núcleo “en el que se fragua la construcción de la teoría clásica del conocimiento”<sup>670</sup> que se nutre de tres supuestos fundamentales que el autor formula como el mito de lo dado, el mito del pensar representativo y el mito de la verdad como certeza. La

<sup>668</sup> López Molina, A.M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2012.

<sup>669</sup> López Molina, A.M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2012, p. 9.

huella del positivismo es tan profunda que ha seguido marcando los términos del debate hasta la actualidad, ya como crítica de la razón, ya como razón históricamente situada o vital, dicho orteguianamente, pero en este plano la discusión no puede resolverse y de este modo la filosofía sigue perdida en su intrahistoria en vez de tender a la vida, tal como indica Bergson. Introducir el tiempo en la filosofía es un gesto que implica algo más que un giro historicista y vitalista.

El giro bergsoniano es pues radical, no entra dentro de estos parámetros de la discusión y de alguna manera deshace el propio problema del método. No dejará que la filosofía pierda rigor gracias a la creación de un método basado en la aplicación de la intuición en cooperación con el intelecto que logrará aumentar la precisión y la claridad de la filosofía sin caer en reduccionismo ni imitando al modelo de las ciencias de la materia como habían hecho los positivistas.

Su filosofía gira en torno a la duración percibida inmediatamente por una intuición infla-ultra intelectual, su propuesta no alcanzaría las cotas a las que llega si no hubiese conseguido desarrollar la intuición en un método. Para poder entenderlo en toda su profundidad, primero habrá que recorrer los aspectos fundamentales de este giro en su caracterización metodológica de la ciencia y de la filosofía.

## 2. El desencanto

Hace unos 50 años estaba yo muy ligado a la filosofía de Spencer. Un día me di cuenta de que el tiempo en él no servía para nada, que no hacía nada. Ahora bien: el que no hace nada, nada es. No obstante me decía yo, el tiempo es algo. Luego obra. ¿Qué es lo que puede hacer? El simple sentido común respondía: el tiempo es aquello que impide que todo sea dado de una vez. Retrasa, o más bien es retraso. Debe ser, por tanto, elaboración<sup>671</sup>

La cita con la que comenzamos forma parte de las reflexiones de Bergson sobre su trayectoria filosófica relatada en *Lo posible y lo real*<sup>672</sup>, donde hace una revisión de parte de su andar filosófico y recopila las tesis fundamentales de su pensamiento. En su juventud fue un entusiasta de las matemáticas, como hemos podido observar en el estudio de sus dos tesis

---

<sup>670</sup> López Molina, A.M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2012, p. 109.

<sup>671</sup> *Lo posible y lo real*, 1920 y 1930, cfr. PM, p. 102/89.

<sup>672</sup> Artículo incluido en el volumen de recopilación de artículos y conferencias: *El pensamiento y lo moviente* que abarca escritos desde 1903 hasta 1930. Se trata de una conferencia pronunciada en Oxford en 1920 que toma su forma final para un artículo publicado en la revista sueca *Nordisk Tidskrift* en noviembre de 1930. En una nota al pie de 1934 Bergson relata que ante la imposibilidad de acudir a Estocolmo a la ceremonia de entrega del Premio Nobel que recibió en 1927, envió este texto.

dedicadas al concepto de lugar en Aristóteles y a su propuesta creativa en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pero es precisamente en este ámbito de estudio que se dio cuenta de como la física occidental estaba construida sobre una concepción del tiempo que nada tenía que ver con la forma que toma la temporalidad cuando la observamos en nuestra experiencia psicológica.

La reivindicación de Bergson se dirige hacia la incapacidad del intelecto de tener los mismos triunfos en el mundo del espíritu que los que ha obtenido respecto a la materia bruta. La crítica contra las fecundas categorías que aplica la Física, estriba en que cuando se quieren aplicar a cuestiones psicológicas o metafísicas impiden captar los aspectos cualitativos de la vida psíquica, convirtiendo en incomprensible e incommunicable aquello de lo que sin embargo tenemos experiencia directa. Desde una perspectiva práctica, el hecho de que la libertad se nos da también de forma inmediata, anula todas las discusiones sobre el determinismo que han centrado amplios debates a lo largo de la historia de la filosofía en los que se intentaba demostrar por análisis, ya que existe como que no. Bergson sacará las implicaciones de este descubrimiento tratando de seguir sus intuiciones, redireccionando y limitando las posibilidades de conocimiento de cada facultad.

Así pues, lo que a Bergson se le presenta como una hecho incontestable es que la realidad es creación, que el tiempo es creación y en fin, que la realidad es tiempo concebido como duración. Y para conocerlo clama: “atengámonos a los hechos”<sup>673</sup> proponiendo un empirismo radical refundado, ya que no se basa eminentemente en la experiencia de los cinco sentidos si no en la capacidad de conocernos interiormente, es decir, la psique que se conoce a sí misma. Pero, “el tiempo está transcurriendo”<sup>674</sup>, no perdamos el tiempo.

Una versión mecanicista del mundo incluye un tiempo que no hace nada. Pero si el tiempo opera lo que hace es retrasar, retardar y elaborar. Esta afirmación no se basa en la observación del mundo exterior en tanto que mundo físico sino en la experiencia interna de la observación de como se nos presenta nuestra propia vida psíquica al prestar atención a su transcurrir. En paralelo pero en la antípoda de Descartes, el argumento principal de todas sus exposiciones y el primer momento de cualquiera de sus análisis es: que el tiempo como duración y *elan vital* es algo que Bergson descubre en su propia atención interior: “creo experimentarlo a cada instante”<sup>675</sup> afirma. *Yo me siento durar, luego soy duración* sería la versión bergsoniana del *cogito ergo sum* cartesiano.

---

<sup>673</sup> PM, p. 116/100.

<sup>674</sup> PM, p 116/100.

<sup>675</sup> PM, p. 99/87.

Todo cambia cuando hace la distinción entre el tiempo homogéneo y el tiempo como heterogeneidad pura: el problema del conocimiento del movimiento ha desaparecido como problema. A partir de aquí se tratará de pensar *sub especie durationis*<sup>676</sup> implicando plantear todos los problemas tradicionales de la filosofía desde nuevas preguntas, con nuevos instrumentos e intereses.

El problema central, en el que se dirime la legitimidad de esta nueva forma de plantear las preguntas de la filosofía reside justamente en el *cómo*, en el método. En la exposición, desarrollo, aplicación y justificación del conocimiento intuitivo como conocimiento metódico, riguroso y capaz de alcanzar la verdad a su manera es donde se juega la entera filosofía bergsoniana, su cosmovisión y su propia posibilidad como filosofía propuesta para ser la filosofía con futuro y del futuro, la filosofía del tiempo. Cuando Chevalier le visita en 1924 para presentarle el proyecto de escribir un libro sobre él, Bergson entusiasmado le señala que lo que más le importa, más que la doctrina, es el *método*<sup>677</sup>.

Es consciente de que la filosofía que él ha comenzado debe seguir con otros filósofos, con todos los filósofos, por ello, no basta con estar convencido de lo que uno dice, sino que debe sustentarse en argumentos que tengan fundamento y sean comunicables. Solo así podrá la filosofía avanzar, con capacidad de progreso. El método es la clave para seguir la crítica a la metafísica y para no caer en problemas inexistentes otra vez.

En varias ocasiones critica a Chevalier, muy dado a la trascendencia y a interpretaciones religiosas, y le pide que se limite a la experiencia, que siendo la fuente del conocimiento es también su límite: “si he ofrecido algo nuevo, es justamente este método (...) consiste en avanzar tan lejos como sea posible, llevado por la experiencia por la vía de las realidades espirituales, pero sin sobrepasar la experiencia. Esta experiencia no podría llegar hasta Dios, a no ser que se trate de la experiencia mística”<sup>678</sup>. De hecho, es el método el que separa a la persona del filósofo. La filosofía para Bergson debía ser impersonal, por lo que las creencias personales o las aspiraciones religiosas debían quedar de lado de la investigación filosófica.

Bergson sintetiza su hacer filosófico como el primer paso de toda una renovación a operar en la filosofía<sup>679</sup>. Destaca que yendo de lo que no es, a lo que es, partió de un descubrimiento en el ámbito de las matemáticas donde diferenció un tiempo homogéneo de uno

---

<sup>676</sup> PM, p. 176/146.

<sup>677</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, pp.89-90.

<sup>678</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 103.

<sup>679</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 38.

heterogéneo: la duración. Al darse cuenta de que la duración no estaba contemplada en ningún sistema físico ni filosófico vio la necesidad de volver a pensar cada cosa a medida, siguiendo su movimiento en vez de pensar todo hecho con conceptos cerrados. Si la inteligencia se ha dedicado a enmascarar la duración, la nueva filosofía deberá señalar la máscara y lo que oculta<sup>680</sup>, para pensar el cambio es necesario sacar los velos<sup>681</sup> de los prejuicios y volver a caminar.

El primer paso del filósofo es pues el de preguntarse si la realidad recortada por el lenguaje sigue las articulaciones naturales o recorta artificialmente para sus propios intereses: “Nuestra iniciación al verdadero método filosófico data del día que rechazamos las soluciones verbales, habiendo encontrado en la vida interior un primer campo de experiencia”<sup>682</sup>. Trascender la lógica en el sentido de liberarse de ella, prescindir de sus cuadros y principios e ir a la experiencia es un primer paso para la metafísica. El siguiente será sistematizar su experiencia. La atención está tan absorbida por la acción que limita nuestra experiencia. Su preocupación es que si bien “nacemos con disposiciones, añadimos instintos, inclinaciones y tendencias, y por otra parte, la necesidad de obtener algo de la realidad que se nos presenta, debe ocurrir entonces que anulemos por medio de un proceso 'x' todo lo que no nos sirve prácticamente para nada, no conservando de la realidad exterior más que lo que somos capaces de influir”<sup>683</sup>. Las consecuencias de tomar el conocimiento como funcional a la acción y desarrollado a la medida de la materia, hacen que sus herramientas lógicas y conceptuales no sean adecuadas para aplicarse a la realidad en tanto que movimiento. El proceso de selección-olvido que se produce tanto en la percepción del mundo exterior como en el ámbito de los recuerdos reduce nuestro conocimiento cotidiano y nuestra conciencia del presente a una franja estrecha, prácticamente estática y plana de la realidad. Por lo que si eliminamos la mayor parte de nuestra experiencia, concluye, vivimos en una dimensión que es lo que es eficiente de cara a la acción, pero hay otras que nos pasan inadvertidas y que cabe preguntarse si no podremos vivirlas mediante otros esquemas o por la intuición inmediata.

El texto más significativo sobre esta cuestión es el ensayo de 1903 titulado *Introducción a la Metafísica*<sup>684</sup>, donde aglutina todas las ideas y críticas referentes a la construcción de este

---

<sup>680</sup> PM, p. 5-6 /14.

<sup>681</sup> PM, p. 145/122.

<sup>682</sup> PM, p. 98/85.

<sup>683</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 378.

<sup>684</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, Librairie Arnaud Colin, Paris, 1903, pp. 1-36.

nuevo método. No se trata de nuevas ideas sino de una exposición más ordenada y concentrada de todas ellas. De hecho, cuando en 1934 Bergson lo incluye en *El pensamiento y lo moviente*, introduce este texto junto con otros que versan siempre sobre este tema, tratando de remontarse al “origen de este método, definir la dirección que éste imprime a la investigación”<sup>685</sup>.

Dirección que Bergson ya está recorriendo. En su ensayo *Materia y memoria* de 1896 ya ha puesto en práctica su método al estudio de la dinámica psíquica. En cuanto al origen, no hay que olvidar que todo lo que se diga a nivel psicológico y epistemológico en el año 1934 implica ya el estudio y publicación de *La evolución creadora*, publicado en 1907, verdadera fundamentación biológica, antropológica y filosófica de la condición humana, de la misión de la filosofía, de las ciencias y su relación con el conjunto de los proyectos sociales y personales de los seres humanos. Pero en 1903, fecha de la *Introducción a la Metafísica*, este estudio está todavía en vías de desarrollo.

Hablar del origen del método intuitivo, es hablar de por qué hasta finales del s. XIX, no ha tenido a penas protagonismo en el andar filosófico. Para ello Bergson opera una crítica a la metafísica que va más allá de una mala utilización de las categorías intelectuales como hemos mostrado hasta ahora. En la crítica al método extiende sus reproches a la omnipotencia que el intelecto ha generado exaltándose a sí mismo y cuya apoteosis personifica el positivismo. No solo se trata de señalar la orientación del conocimiento hacia la acción instrumental, sino de recordarle sus límites, resultando que esa tendencia a abrazarlo todo se basa en una *impotencia* de acceder y conocer el movimiento en sí mismo.

Antes de una definición positiva de la intuición y del método, es necesario decir lo que ella no es. Para ello Bergson en este ensayo plantea un diálogo implícito con Kant y su negativa de que la metafísica pueda ser una ciencia en el sentido de conocer lo absoluto. Como reconoce en la nota a pie de página que encabeza la reedición de 1934 de la *Introducción a la metafísica*: “No hay que olvidar, por otra parte, que el presente ensayo ha sido escrito en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores eran bastante generalmente admitidos, sino como conclusión, por lo menos como punto de partida de la especulación filosófica”<sup>686</sup>. De este modo Bergson se plantea cambiar este punto de vista, eliminar cualquier posible ‘conclusión’ de la filosofía y demostrar que la metafísica es posible, pero no de cualquier manera.

---

<sup>685</sup> PM, p. 14/9.

<sup>686</sup> PM, p. 177/147.

### **3. El método: aproximación a la epistemología bergsoniana**

Tras el descubrimiento de la realidad como movimiento Bergson tendrá que reconocer que esta realidad es completamente heterogénea con lo que la ciencia denomina realidad. Postula la existencia de dos modos de realidad diferentes. Uno, el de la conciencia: continuo, creación constante y móvil, y otro, el de la materialidad: descomponible, analizable matemáticamente, estático y lleno de repeticiones como fruto de la generalización. Uno, inaccesible al intelecto, el otro, accesible.

Esta concepción se basa en tres cuestiones fundamentales: 1) Existen dos direcciones del conocimiento; 2) A cada uno se aplica una facultad con su propio método: intelecto e intuición; 3) Cada una alcanza a su manera un conocimiento absoluto.

#### **3.1. Las dos direcciones del conocimiento**

Lo que la ciencia puede conocer, según Bergson, está restringido al conocimiento de la materia, de lo extenso o extensible. La facultad que permite tal conocimiento es el intelecto; su labor es la de combinar y relacionar, pero no inventa ni aporta nada nuevo. Este trabajo de generalización y abstracción se realiza mediante la estatización de aquello que se quiere analizar. De modo que lo pensado intelectualmente es pensado siempre dentro de las coordenadas euclidianas del espacio y del tiempo homogéneos, pero en tanto que cosas en el espacio, no en cuanto al tiempo, ya que el intelecto es incapaz de pensar el movimiento en sí mismo.

La ciencia es pues conocimiento en una cierta dirección, es decir, en cuanto que considera su objeto en base a medidas con la intención segunda de relacionarlo y compararlo con otros conocimientos, es decir, analiza. Todo ello facilita la acción del ser humano porque proporciona un conocimiento útil sobre el mundo para poder intervenir en él, es decir, para utilizarlo, para manipular la materia; esto sería el desarrollo de la técnica que facilita su supervivencia y convivencia en sociedad. Por lo tanto se trata de un conocimiento interesado, de un conocimiento para la acción, no de un conocimiento en sí y para sí. La ciencia especula con vistas a la acción para la supervivencia individual y para la especie, no por el mero placer de especular. La utilidad guía el modo de pensar que predomina en nuestra vida cotidiana.

Si el conocimiento intelectual es un conocimiento interesado el otro modo de conocimiento será desinteresado y representará la atención que el espíritu se presta a sí



mismo. Este es el modo de la intuición, como el instrumento adecuado para captar la movilidad misma y que encuentra en ella su plena realización.

La filosofía marcha en dirección inversa a la ciencia en cuanto que se desinteresa de toda intención de mensurar, localizar o manipular lo conocido. Su labor es la de simpatizar con aquello que conoce. Su ámbito es el espíritu o psique y la duración real, es decir, aquello cuya naturaleza es ser puro movimiento, cuyo ser es un proceso constante ininterrumpido, siempre nuevo, cuyo movimiento es ya siempre creación.

El problema que se encontrará Bergson es que esta interioridad al ser pensada por el intelecto deja de ser lo que es, porque es parada, localizada y analizada y se convierte en una mezcla de duración y extensión. Por eso, el conocimiento que deberemos desarrollar de ello debe ser pre-intelectual e incluso, inintelectualizable.

### **A. La inteligencia**

El punto de partida de la filosofía bergsoniana es una reproblematicación de la vieja cuestión de si es posible pensar el movimiento. Desde la disputa protagonizada por Parménides y Heráclito, Bergson observa una toma de partido a favor de Parménides por parte de la filosofía occidental, y en concreto de su metafísica. Postura y debate que se dedicará a criticar desde la perspectiva del método: pensar el movimiento no es una cuestión problemática. Sólo se constituye como problema si se intenta pensarlo exclusivamente desde el intelecto, ya que con su modo de proceder concluye en ideas y conceptos que contradicen lo que captan los sentidos, lo que vive y crea la imaginación, la memoria, y, eminentemente, la intuición. El intelecto termina por negar el movimiento porque no puede pensarlo. Y aunque contradiga al resto de las experiencias humanas, los seres humanos tendemos a tomar más en cuenta la versión intelectual del mundo y de la vida, tal como descubre Bergson en su análisis de la evolución de la vida.

Este peso veritativo viene dado por la propia tradición que sistemáticamente se ha encomendado al intelecto para cualquier búsqueda de conocimiento cometiendo errores y creando sistemas filosóficos basados en falacias construidas a partir de la negación del tiempo y del movimiento.

Una pequeña prueba histórica de esta actitud que se generaliza ya en la Antigüedad griega es el rechazo de Platón a los poetas que utilizan la imaginación en un sentido que escapa a las necesidades e intereses de la polis; el rechazo a la mnemónica que emplean los sofistas y que se opone a la memoria platónica como reminiscencia o el rechazo al cambio del sistema

de leyes que promulga en su último libro denotan un claro favoritismo por lo que es estable, por lo que permanece y por todo aquello que lo preserva: el sistema de las Ideas, las buenas costumbres, las tradiciones y como no, unas leyes que no cambien con cada generación.

La inteligencia es la facultad que la evolución nos ha hecho desarrollar para suplir la carencia instintiva. Es nuestra herramienta para lograr sobrevivir y su capacidad reside en la posibilidad de fabricar herramientas que completen nuestras acciones para asegurar su eficacia. La inteligencia se ha desarrollado tanto como capacidad técnica como capacidad de reflexión sobre la técnica para lo cual construye conceptos, categorías e ideas útiles para los seres humanos en cuanto volcados en la acción. Primero construye las ideas útiles a la vida social, luego a la especulación pura, y finalmente, se construyen por placer.

Pero antes de especular es necesario vivir, y “la vida nos exige que saquemos partida de la materia, ya sea con nuestros órganos”<sup>687</sup> naturales o artificiales. Desde esta perspectiva la inteligencia se ha modelado sobre la materia, ya que es su objeto preferente por lo que adopta y se adapta a sus características y aprende a operar como ella. La ciencia prolonga esta dirección y estos objetivos.

Bergson no negará la utilidad de un pensamiento que tiende a estabilizar el movimiento puro que es la realidad: es necesario realizar ese esfuerzo intelectual para poder actuar y obrar sobre la materia, en el contexto social, y para comunicarnos, pero también es necesario limitar la potencia del intelecto al conocimiento de la materia según el modelo que caracteriza a las ciencias empíricas de la naturaleza. A la vez, esta limitación abrirá la nueva necesidad de generar conocimiento de aquello que no es ni material ni materializable, es decir, que no es intelectualizable porque no se puede resolver ni en categorías ni en magnitudes extensas ni en fragmentos estáticos.

El intelecto extrae lo estable y regular del fluir de lo real encontrando repeticiones. Parte de una intuición y toma vistas instantáneas de los objetos en función de la utilidad y las posibilidades de esos objetos para la acción. Extrae de los objetos lo que tienen de común haciendo de la semejanza una propiedad del objeto que constituye parte de su identidad. Estas propiedades las compara, las yuxtapone y con ellas recompone de nuevo los objetos categorizándolos, clasificándolos y formando así unidades cada vez más generales, tomando lo percibido no por lo que tiene de único sino por lo que tiene de común con otros, es decir, no por lo que es, sino por lo que no es él.

---

<sup>687</sup> PM, p. 34/36.

Cuanto más se aplica sobre los objetos y luego sobre las ideas más se aleja de la intuición y más generaliza, abstrayendo más y más jugando solo con generalidades. Pero, la forma en que recorta estas vistas instantáneas no tiene nada que ver con la naturaleza de lo que percibe, sino que son recortes artificiales aunque útiles. Sin embargo Bergson señala la posibilidad de hacer otro tipo de recortes, siguiendo los pliegues naturales.

El intelecto se sitúa fuera de los objetos para analizarlos. Toma vistas instantáneas de éstos desde multitud de perspectivas, rodeando, circundándolos. Para proseguir su marcha analítica necesita sustituir las particularidades de cada objeto por un símbolo, usando el lenguaje y las imágenes para poder hacer comunicable sus reflexiones y poder proseguir su labor.

Hace percepciones con contracciones de millones de sensaciones; conoce abstrayendo desde cosas diversas lo que tienen en común formando una idea general; comprende conectando y relacionando hechos y deduciendo leyes.

Los seres humanos pasamos la mayor parte de nuestra vida ocupados en satisfacer las necesidades vitales. Así, estamos instalados de ordinario en la inmovilidad que construimos intelectualmente y que nos da ventajas para la vida práctica. De este modo producimos una imitación de la realidad en tanto que movimiento, una falsificación de la realidad que nos es más útil que la intuición, que en cambio nos aporta una experiencia que no se interesa en la supervivencia ni en los medios necesarios para ésta.

El paradigma cognitivo que mide, cuantifica, compara y de este modo, analiza, será sólo una de las posibilidades del conocimiento dejando de ser la condición de posibilidad de todo conocimiento verdadero. El otro paradigma se dirigirá pues a lo que no se puede ni medir, ni cuantificar, ni analizar, ni hacer extensible: el movimiento puro que se nos da como una experiencia incuestionable cuando volvemos nuestra atención hacia el interior de nuestro espíritu, o más contemporáneamente: la psique y que encontramos en el conjunto del universo como movimiento creador, a imagen y semejanza de lo que descubrimos en los movimientos interpenetrados de nuestra vida interior.

## **B. La intuición**

Queda claro que el movimiento es incognoscible para el intelecto, pero entonces, ¿cómo es que lo conocemos de hecho? Si la duración es una realidad psicológica, es necesario cambiar la atención hacia el interior. Volviendo la mirada hacia su propia psique Bergson

describe como intuye la duración en él mismo: punto de partida nuevamente de todos sus esfuerzos filosóficos.

Bergson encuentra en la experiencia interna de la propia psique, de la vida interior, un modo de realidad que no es accesible para nada al intelecto. Su conocimiento es puramente intuitivo, mientras que todo intento de intelectualizarlo no hace sino desposeerlo de sus características peculiares.

La dualidad que se forma entre la materia y el espíritu, entre el análisis intelectual y la intuición, sin embargo, no llevan a Bergson a una postura dualista irreductible en el campo epistemológico sino que logra volver a unirlos, en forma de colaboración e interacción en el plano epistemológico y con un giro biológico que permite una concepción monista de la realidad y una postura realista frente al problema del conocimiento. De la experiencia psicológica logrará ir a la vivencia de la propia vida, donde no hay materia sin espíritu ni espíritu sin materia, encontrará en el plano biológico las mismas características que en la vivencia personal, creando una metafísica de orden psicológico con alcance biológico, donde no hay vida sin conciencia ni conciencia sin materia.

La postulación de una facultad no intelectual como capaz de acceder a la verdad es lo que posibilita devolver a la filosofía su estatuto frente a la ciencia. Contra Kant, postula la existencia de una intuición que conoce de forma inmediata la vida interior y a partir de cuyo conocimiento se da cuenta de su capacidad de conocer el movimiento en sí mismo y su capacidad de penetrar la realidad y conocerla, ya sea como materia ya como movimiento, en tanto que la realidad desde el punto de vista biológico se muestra finalmente como una tensión entre tendencias.

Desde el punto de vista epistemológico se trata de superar las limitaciones del sujeto trascendental. La creación de una metodología de la intuición es lo que posibilita que la ciencia y la filosofía puedan hablar al mismo nivel de importancia sin que una pretenda ser la otra o absorberla.

Llamar intuición a esta capacidad no está exento de problemas. Bergson no se entretiene en polemizar con los usos que se le han dado a este término sino que prefiere caracterizar el sentido que él le da a esta palabra y luego caracterizarla por oposición al intelecto de forma que pone en evidencia lo que ella no es. Otra forma de llegar a comprender qué sea la intuición es seguir alguna de las invitaciones de este autor en el examen de cualquiera de las cuestiones: nos invita a examinar y a observar en nuestra propia experiencia, luego a

preguntarnos y así volver a imaginar, recorriendo su interior en diferentes niveles y con diferentes facultades, pero antes o después, hay que intuir.

Bergson caracteriza la intuición como psicológica: “La intuición de la que hablamos se refiere, pues, ante todo a la duración interior (...) la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que usurpa terreno al porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu (...) Intuición significa por encima de todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia”<sup>688</sup>. Desde la biología “la intuición es, más que una facultad divergente respecto a la inteligencia, la manifestación más clara y evidente de la vida, la presencia del dinamismo de lo real en el sujeto humano”<sup>689</sup>; en cuanto contacto con el movimiento como duración: “hay, sin embargo, un sentido fundamental: pensar intuitivamente es pensar en duración”<sup>690</sup>. Y en tanto que lo otro que el intelecto, no es susceptible de definición ni de demostración, solo se puede mostrar y vivir. Por ello Bergson recurre a un estilo narrativo en el que expone su propia auto-observación e invita al lector a hacer lo mismo para experimentar en su propia interioridad la constatación de la experiencia intuitiva de los datos inmediatos de la conciencia. Así, su teoría de la investigación y la investigación misma coinciden en acto<sup>691</sup>.

La intuición es como una simpatía que nos permite trasladarnos al interior de lo que queremos captar, consiste en penetrar la realidad, estar en ella en sí, confundirse con ella, y en tanto que es movimiento puro, fluir con ella. De esta manera el sujeto alcanza el absoluto, lo conoce plenamente en un acto simple, concreto y máximamente particular<sup>692</sup>.

Pero desarrollar esta intuición no es fácil porque es contraria a la forma en que ordinariamente estamos en el mundo. Se trata de un conocimiento desinteresado que poco o nada sirve a la vida. Por ello es necesario un esfuerzo que solo se da de tiempo en tiempo y no en todos los seres humanos, y cuando se da es breve y fugaz.

El ser humano puede soportar la visión directa del cambio sin necesidad de mediaciones. Bergson llama la atención sobre la necesidad de soportar esta percepción interna que se nos

---

<sup>688</sup> PM, p. 27/31.

<sup>689</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986, p. 245.

<sup>690</sup> PM, p. 30/33.

<sup>691</sup> Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1962, p. 16.

<sup>692</sup> Bergson explica la intuición como una simpatía y viceversa. Sin embargo podemos establecer una diferencia entre ambos términos. La intuición se dirige preferentemente hacia el interior del propio espíritu y la simpatía más bien hacia el exterior, siendo la que posibilita que podamos penetrar la realidad tanto como materia como de vida. En líneas generales estamos de acuerdo con la lectura de Lapoujade. Cfr. Lapoujade, D., “Intuition et sympathie”, *Revista Eidos*, n° 9 (2008), pp. 10-31.

da como movimiento y cambio sin cortes y en creación constante porque posibilita ampliar nuestra concepción de la realidad. Sin embargo toda la historia de la filosofía parece la historia del rechazo de todo aquello que no era susceptible de ser intelectualizado. Lejos de ser una experiencia espontánea requiere un gran esfuerzo, por ello no suele darse de forma pura sino en contadas excepciones.

Bergson propone el desarrollo de la intuición en dos momentos. El primero buscará deshacerse de todos los prejuicios metafísicos y hábitos del intelecto que la filosofía tomó prestados de la ciencia; desechará todas las teorías, problemas, ilusiones y conceptos formulados a imagen y semejanza de como lo hacen los científicos. En fin, realizará una *epojé* de todo lo que sabe de aquellos ámbitos donde la duración es observable (en la psique, en la creación artística, y en la vida en general) para dejar que la intuición, como si estuviese virgen de toda hipótesis y prejuicio *a priori*, penetre y se instale en el espíritu y comience a conocerlo como lo que es, movimiento puro, cualidad pura en duración, es decir, en el tiempo que no cesa de transcurrir creando constantemente.

Pero además de ir hacia nuestro interior, desde la intuición también vamos hacia la materia; en ambos casos encontraremos un absoluto de derecho, aunque nunca o rara vez, de hecho. Ambas direcciones del conocimiento nos hacen salir de nosotros mismos pero en dos sentidos muy diferentes. La dirección de la materia nos hace encontrarnos con la necesidad, con los límites, con el trabajo de nuestra inteligencia que modifica el mundo que nos rodea, con la sociedad y con el lenguaje. La dirección interior nos hace trascendernos<sup>693</sup> porque es un encuentro con el impulso vital que es la esencia de la vida, de lo vivo, de la creación, de la libertad.

Cuando la ciencia parte de una intuición, el intelecto fragmenta la realidad una y otra vez recombina las partes, pero una vez fragmentado el producto trata mediante la adición de fragmentos de volver a recomponer la intuición de la que partía. Esta operación es el centro de toda la crítica bergsoniana a los límites del pensamiento intelectual: el movimiento no se logra sumando partes porque es un acto simple e indivisible. Si se fracciona y se para se podrá utilizar, pero renunciando a captar su esencia. El intelecto diluye las cualidades en cantidades generando repeticiones que sean susceptibles de relacionarse en base a criterios, esa es precisamente la característica inherente de la materialidad. De este modo, nuestra

---

<sup>693</sup> Debemos anotar aquí que el uso del término trascendencia. Bergson afirma que “en los dos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento; en los dos casos nos trascenderemos”, PM, p. 210/172; podemos interpretarlo como un trascender a nuestras condiciones habituales de percepción de la materia y de la intuición de la duración. La dilatación como prolongación y ampliación es nuestra única modalidad de trascender, y en todo caso, se trata de un proceso de immanencia, creador.

experiencia nos lleva “hacia una duración cada vez más esparcida cuyas palpitaciones (...) diluyen en ella la calidad en cantidad (...) la pura repetición, por lo cual definimos la materia”<sup>694</sup>.

Aceptando la invitación de Bergson de seguir esta intuición, leemos su relato sobre como ir de la intuición hacia su profundidad penetrándola: “vamos a una duración que se tiende, se ensancha, se intensifica cada vez más: al límite sería la eternidad. No ya como una eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida”<sup>695</sup>.

Con este recorrido hacia la materia o hacia la duración pura Bergson concluye su escrito *Introducción a la Metafísica* con un ejemplo práctico de qué es la atención interior al espíritu siguiendo la duración.

La intuición, en vez de generalizar y abstraer como hace el intelecto, diferenciará dentro de lo concreto, aumentará los matices, devolverá su unicidad e irrepetibilidad a aquello que se le presente. Innovará distinciones, creará conceptos, pero siempre menos generales y no tendentes a una última síntesis final, porque su potencia está en la creación de distinciones<sup>696</sup>, no de generalizaciones. Por lo que podemos decir que es un conocimiento que se dirige a las profundidades de lo singular frente a la abstracción que se dirige a la elevación del máximo de generalización y totalización posible.

Mediante el desarrollo de la intuición a nivel psicológico, es decir, conociendo la dinámica psíquica, no incurriremos en un solipsismo, sino que nos permitirá desarrollar la vía que entrenándonos en la observación interior de una realidad nos da el modelo para representarnos la otra forma en que se nos da. ‘La otra’, será la realidad vista desde la óptica de la ciencia. El camino de la intuición será pues el que defina la filosofía que propone Henri Bergson. A la cosmovisión mecanicista derivada de la ciencia opondrá una concepción modelada por las características de la conciencia, que descubre, en el desarrollo de la intuición a nivel psicológico y de la atención a la vida interior una interpenetración de tendencias puramente cualitativas que se desarrollan en forma de creación continua en la duración.

El papel de la filosofía de la intuición consistirá en llevarnos a una percepción completa de la realidad por un cierto desplazamiento de nuestra conciencia: se trataría de desviar nuestra atención del lado instrumental y prácticamente interesado del universo, e inclinarla

---

<sup>694</sup> PM, p. 210/173.

<sup>695</sup> PM, p. 210/173.

<sup>696</sup> Nace aquí la *filosofía de la diferencia* desarrollada por Derrida que en la estela de Bergson profundizará en el método de crear distinciones como propiamente filosófico.

hacia el que, prácticamente, no sirve para nada. En cuanto hagamos esto, percibiremos el cambio como sustancia de las cosas, convenciéndonos de que la realidad es cambio, que el cambio es indivisible y que, por tanto, en él el pasado se une con el presente; en resumen, nos habituaremos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*<sup>697</sup> cambiando la tendencia de pensar en el espacio iniciada en Grecia por Zenón de Elea pero sin asimilarse a la lectura heracliteana, pues Bergson reconoce una sustancia: el movimiento, que no el cambio.

Deleuze<sup>698</sup> resume esta propuesta en tres caracteres: el carácter *problematizador*, el carácter *diferenciador*, el carácter *temporalizante*. Es decir, en la crítica a la forma de plantear los problemas, en la distinción de lo concreto como misión propiamente filosófica y en la reintegración en la duración de lo pensado por el intelecto tradicionalmente en el tiempo homogéneo<sup>699</sup>. De modo que, si la ciencia busca postular leyes y constantes en el comportamiento de aquello que estudia, la filosofía irá en la dirección contraria, buscando la novedad que constituye ontológicamente la realidad, temporalizando la existencia en vez de especializándola.

En los artículos que componen *La energía espiritual* encontramos varios ejemplos<sup>700</sup> de como desarrolla su método. Se refiere a *seguir líneas de hecho* y ver si convergen en una misma explicación. De ser así, considera que las diferentes experiencias confirmarían una explicación que Bergson presenta como “principio explicativo propuesto”, dejando abierta la cuestión si hubiera que considerar nuevas experiencia.

La filosofía, en fin, al igual que la conciencia, deberá reintegrar el saber sectorial de la ciencia al modelo de conocimiento que descubre en la intuición: orgánico, creativo y mutable. Este paso, además, asegura la continuidad entre la intuición y el intelecto, mostrando una nueva vía de desarrollo del saber occidental que no se para en el análisis sino que se hace cargo de la condición humana, de su desarrollo social y cultural y pretende traspasarlos impulsando la libertad.

---

<sup>697</sup> PM, p. 176/146.

<sup>698</sup> Cfr. Deleuz, G., *El bergsonismo*. Traducción de Luis Ferrero Carracedo. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, p. 34.

<sup>699</sup> Deleuze y Guattari en sobre *¿Qué es la filosofía?* caracterizan la filosofía como creación de conceptos (formar, inventar, fabricar) (Cfr. p. 11), como un estado de “perpetua disgresión” (Cfr. p. 29) donde los conceptos solo tienen sentido respecto a las preguntas para los que fueron inventados, que es lo que denominan plano de inmanencia (Cfr. p. 52 y ss).

<sup>700</sup> En la conferencia “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”, Capítulo V, ES, sigue varios ejemplos que le van llevando de problema en problema a las mismas consideraciones.



Por todo ello, la filosofía de Bergson no se presenta como opuesta a la ciencia sin más. Si bien su propuesta filosófica parte de una crítica a la omnipotencia de la ciencia y del intelecto, la nueva filosofía no se enfrentará a la ciencia sino que creará una relación de complementariedad y mutua potenciación. La primera implicación de esta manera de plantear la cuestión es que si ambas se potencian es que de alguna manera ambas avanzan, lo cual sitúa a la filosofía como capaz de resolver problemas ella también. Esta concepción se opone entonces a la visión de una filosofía que da vueltas y vueltas sobre los mismos problemas sin lograr concluir nada. Ahora bien, más que resolver, la filosofía de Bergson disuelve los problemas al plantearlos no ya en base a la espacialidad sino en base a la temporalidad y al modo de la realidad que descubre al no intentar intelectualizarla. Es más bien la inexistencia de los problemas lo que muestra Bergson, más bien que soluciones a las eternas disputas en las que la filosofía se ha entretenido 25 siglos. Pero siendo los hábitos intelectuales base de errores milenarios y tendencias naturales, la filosofía de Bergson plantea un trabajo, una misión para la filosofía que no logrará hacerse de la mano de un filósofo singular, sino que deberá implicar una labor de desmalezamiento, de apertura de lo que ha estado cerrado y se ha contaminado por los vicios intelectuales.

Establecidos los *objetos* de estudio que le corresponden a la Física, a la Filosofía y a la Psicología, veamos como pueden interactuar.

Si la inteligencia está de acuerdo con la materia y la intuición con la vida, será preciso estrujar una y otra para extraer de ellas la quintaesencia de su objeto; la metafísica quedará pues subordinada a la teoría del conocimiento<sup>701</sup>. La intuición por su parte señalará la insuficiencia del conocimiento intelectual y a su vez, aportará el modo de completarlo y limitarlo. La biología señala el nuevo método de la filosofía, y en concreto de la metafísica, que deja en su sitio a la inteligencia y saca del armario cognitivo otras facultades capaces de aportar conocimiento, dándole el modelo de la realidad, a su vez, a la ciencia. Así, biología, metafísica y ciencia forman un encadenamiento que debe articularse complementándose.

Pero “la filosofía tal cual la definimos, no ha tomado todavía conciencia de sí misma”<sup>702</sup>, -y hoy mismo podemos preguntarnos hasta qué punto esta conciencia a avanzado o más bien la filosofía sigue dejándose llevar-, los hábitos intelectuales están tan arraigados que nos llevan una y otra vez a pensar en el espacio. Por eso los intentos de Bergson de limitar y

---

<sup>701</sup> EC, p. 179/592.

<sup>702</sup> EC, p. 209/617.

direccionar a la ciencia para poder colaborar y que se abra a la filosofía fueron motivo de preocupación en su vejez.

Así, queda establecido que conocer una cosa se puede hacer de dos maneras:

a) Circundándola: dependerá del punto de vista y de los símbolos que se utilicen para expresarla: será un conocimiento relativo y progresivo, siempre perfeccionable, propio de las ciencias de la naturaleza.

b) Penetrándola: prescindirá de símbolos y no se apoyará en ningún punto exterior: será, dentro de lo posible, un conocimiento absoluto por el que el sujeto se llega incluso a identificar con el objeto de conocimiento en tanto que movimiento. Consiste en una cierta simpatía y empatía del sujeto con la complejidad, riqueza y profundidad de aquello que se quiere conocer. Es un acto simple.

La primera es el seguro camino de la ciencia que guiada por el intelecto pasea en la estabilidad; es cómodo, está habituado a ello y se prolonga tanto como se quiera. La intuición en cambio es breve, apenas dura.

Las disputas entre ciencia y filosofía, así como entre las diversas escuelas y sistemas filosóficos, se deben a la confusión sobre el papel diferente entre análisis e intuición. La línea de demarcación entre ambas capacidades se encuentra justamente en “que el análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad o, lo que equivale a lo mismo, en la duración”<sup>703</sup>.

De modo que en tanto tomemos la realidad no como un conjunto de cosas, sino como un conjunto de movimientos interpenetrados, el análisis no nos conducirá a un conocimiento de la realidad en sí misma, sino solamente, de algunos de sus aspectos. Por ello, la ciencia es siempre una perspectiva parcial y estática sobre la realidad. Si bien la ciencia, como ya hemos mostrado, parte de una intuición, por el camino se olvida de dónde venía.

### **3.2. Las ilusiones intelectuales**

El último capítulo de *La evolución creadora* insiste en la crítica a los hábitos intelectuales que han fomentado interpretaciones mecanicistas y finalistas de la evolución.

La primera ilusión es la que ha centrado sus críticas en su primera obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, “consiste en creer que podrá pensarse lo inestable por intermedio de lo estable, lo móvil mediante lo inmóvil”<sup>704</sup>. La segunda deriva de la primera y

---

<sup>703</sup> PM, p. 205/169.

<sup>704</sup> EC, p. 273/673.

“proviene de que transportamos a la especulación un procedimiento hecho para la práctica”<sup>705</sup>. Ambas nos preparan para la acción pero cuando se vuelven sobre el conocimiento, generan cada vez abstracciones más generales creando conceptos que dificultan si no imposibilitan, pensar el movimiento: “Así se ha complicado el problema del conocimiento y quizá se le ha vuelto insoluble, por la idea de que el orden llena un vacío y que su presencia efectiva está superpuesta a su ausencia virtual. Vamos de la ausencia a la presencia, de lo vacío a lo lleno, en virtud de la ilusión fundamental de nuestro entendimiento”<sup>706</sup>.

El análisis de las ideas de vacío, nada y desorden le permite refutar las metafísicas de la presencia en tanto que se basan en la existencia del vacío y en una mala comprensión de la función y significado de la negación como categoría intelectual.

Para imaginar la nada Bergson examina su propia experiencia: trata de anular los estímulos que llegan al cuerpo desde afuera y desde dentro, luego los recuerdos, pero por mucho que se esfuerce hay algo que no cesa, “subsiste mi quehacer, percibo siempre algo, bien sea de fuera o interno”<sup>707</sup>, la percepción nunca cesa, y a la inversa, si quiero evadirme de mi conciencia, me convierto en un objeto más del mundo exterior, el yo desaparece, me cosifico. Por lo tanto me puedo imaginar o la nada exterior o la nada interior, pero no las dos a la vez, porque la ausencia de una consiste en la presencia de la otra. Cuando anulo una, la sustituyo por otra, por lo que el mecanismo por el que negamos no consiste en una anulación sino en una sustitución.

La ausencia a su vez no se puede pensar sin la participación de la memoria. Un ser que viviera plenamente en el presente solo percibe la plenitud del momento, pura afirmación de lo actual. Bergson da un giro de timón y reenfoca el problema, no como una cuestión lógica sino como una disonancia entre las expectativas que genera la memoria cuando se aplica al futuro inmediato y el afecto. Así, la anticipación y expectativas (creación imaginaria del futuro) cuando se ven frustradas, es decir cuando se esperaba encontrar una cosa y se encuentra otra, utilizan una expresión negativa o de vacío. Por lo que en las nociones de vacío y de nada encontramos que no se trata del pensamiento sino de la “coloración afectiva del pensamiento”<sup>708</sup>. La idea de anulación implica, del lado subjetivo, una preferencia, del lado objetivo, una sustitución: sustitución que es pensada por el espíritu como

---

<sup>705</sup> EC, p. 273/673.

<sup>706</sup> EC, p. 275-674.

<sup>707</sup> EC, p. 279/677.

<sup>708</sup> EC, p. 282 /680.

insatisfactoria, ya que se preferiría mantener el status quo anterior, siendo la expresión de un espíritu conservador.

Por lo que la ausencia lo que denota es una disonancia entre la afección y el pensamiento:

*trátase de un vacío de materia o de un vacío de conciencia, la representación del vacío es siempre una representación llena, que se resuelve en el análisis en dos elementos positivos; la idea, distinta o confusa, de una sustitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o de un pesar*<sup>709</sup>

El interés de como plantea Bergson este problema reside en conectar el uso de la lógica a las necesidades afectivas, no siendo un plano puro sino un plano interesado en la acción. Bergson nos lleva nuevamente al ámbito psicológico enlazando con las observaciones que ha hecho desde el ámbito biológico.

es indiscutible, como hacíamos notar anteriormente, que toda acción humana tiene su punto de partida en una insatisfacción y, por esto mismo, en un sentimiento de ausencia. No actuaríamos si no nos propusiésemos un fin, y no buscamos una cosa de no experimentar su privación. Nuestra acción procede así de "nada" a "algo", y tiene por esencia incluso bordar "algo" sobre el cañamazo de la "nada". A decir verdad, la nada que aquí se cuestiona no es tanto la ausencia de una cosa como la de una utilidad<sup>710</sup>

Por lo que la lógica es funcional a la acción y la acción se produce como parte de la dinámica del deseo, supeditándose a él.

Transcurre así nuestra vida colmando vacíos, que nuestra inteligencia concibe bajo la influencia extraintelectual del deseo y del recuerdo, bajo la presión de las necesidades vitales: y si se entiende vacío como una ausencia de utilidad y no de cosas, puede decirse en este sentido completamente relativo, que vamos constantemente de lo vacío a lo lleno. Tal es la dirección en que marcha nuestra acción<sup>711</sup>

El intelecto es la facultad de la insatisfacción, y en su movimiento frenético erige su análisis más allá de la acción buscando la satisfacción que la naturaleza misma le hace imposible. Su movilidad y libertad lo diferencian del instinto para bien y para mal. Cuando pasa de un objeto a otro la inteligencia describe el movimiento del deseo, que aumenta su potencia y su dominio mediante la fabricación<sup>712</sup> y cuya tranquilidad o bienestar no estará en

---

<sup>709</sup> EC, p. 283/681.

<sup>710</sup> EC, p. 297/693.

<sup>711</sup> EC, p. 297/693-694

<sup>712</sup> Deleuze y Guattari definirán esta dinámica como la esencia del ser humano en tanto que "máquina deseante". El término fue acuñado por Guattari antes de conocer a Deleuze. Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Conversaciones*. Traducción José Luis Pardo. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 26 y ss. Ambos critican la limitación cultural del psicoanálisis y en cierto modo bergsoniano hacen una llamada a explorar los límites, que en este caso estarían dados por la esquizofrenia en tanto que ausencia de referencia, delirio puro. En su

la satisfacción plena sino en el equilibrio de tendencias. Pero la memoria que rellena las distancias entre los objetos que se delimitan participa también de esta insatisfacción cuando es funcional a la acción. Solo coordinando los instintos, el intelecto, la percepción y la memoria se puede disminuir la distancia entre lo esperado y lo encontrado. Solo en cierta resignación como aceptación del presente que desarrolla un anhelo de futuro diferente aparecen articularse de manera positiva y creativa estas tendencias.

De modo que mientras la acción toma el vacío como relativo, el intelecto lo toma como una idea absoluta, siendo una “idea destructiva de sí misma que se reduce a una simple palabra. Si por el contrario es una idea, es una idea llena de materia, tanta como la que implica la idea de Todo”<sup>713</sup>.

Si tratamos de ver por ver y no de ver para actuar, “entonces lo Absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Es por esencia psicológico y no matemático o lógico. Vive con nosotros. Como nosotros, pero, por ciertos lados, infinitamente más concentrado y más recogido en sí mismo, dura también”<sup>714</sup>. Bergson nos presenta una solución al conócete a tí mismo que se convierte en un viaje ontológico donde nos descubrimos en una realidad que es accesible en nuestra psique y desde nuestra psique no en tanto que entramado conceptual del intelecto sino en cuanto intuición e intelecto. Irá pues directamente hacia lo absoluto sin pasar ni por la lógica ni por las matemáticas sino directamente hacia lo psicológico evitando las infinitas mediaciones a que nos somete la inteligencia.

Disuelve así el pseudoproblema de la pregunta por la existencia o del problema del ser. Bergson observa que en la negación se privilegia la atención de lo reemplazado, no del reemplazante. Es una constatación de un cambio que se centra en lo que era y ya no es, para ello no solo necesita representarse lo que experimenta como puntos bien delimitados donde corta perfilando lo que ya no está y distinguiéndolo de lo que si está; es decir, primero necesita aplicar el principio de identidad. Pero para ello debe estatizar lo pensado para poder recortarlo y separarlo tanto de lo otro como del fondo donde lo percibimos. Por lo que este movimiento intelectual requiere un contexto fijo, la representación estática de la realidad y

---

libro conjunto *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia* trataron de ver el componente de cambio revolucionario que se podría intuir en la esquizofrenia como forma de ir contra las estructuras sociales, patriarcales y capitalistas que toman el deseo y lo vuelven contra el individuo. En este relato se vuelve muy compleja la relación entre lo que sería una liberación individual y una liberación colectiva, a nivel social.

<sup>713</sup> EC, p. 297/694.

<sup>714</sup> EC, p. 298/694.

la aplicación de principios lógicos: “En resumen: las cualidades de la materia son otras tantas consideraciones estables que nosotros tomamos sobre su inestabilidad”<sup>715</sup>.

Aplicar este modo de pensar a problemas ontológicos como la cuestión general de la existencia o de la conciencia, genera pseudoproblemas. Señalarlos es el trabajo del fructífero método que Bergson ha desplegado desde su tesis sobre el lugar en Aristóteles hasta las últimas críticas que realiza en *La evolución creadora*.

Esta coherencia más bien es una insistencia, una repetición desde diferentes planos donde siempre encuentra la duración y el intelecto imposibilitado para pensar el movimiento. Por tanto, la ontología del devenir requiere una crítica constante a la teoría del conocimiento, porque el intelecto es una fuerza que avanza ella también como el elan vital, usando su libertad incluso para reprimir y reprimirse, por lo que la necesidad de limitar su aplicación y no dejar que contamine planos de la vida que no están a su alcance, requerirá de un trabajo, de un esfuerzo constante, permanente, siguiendo a cada paso su hacer y guiándonos por la intuición, reconducirlo, redireccionarlo.

#### **A. Del movimiento retrógrado de la verdad**

Nuestro autor realiza una comparación -que se hará célebre en la reelaboración filosófica de Deleuze<sup>716</sup>- de como el cine reproduce el trabajo del intelecto<sup>717</sup>. Al modo en que el fotógrafo selecciona una parte de lo que ve y lo encuadra para sacar una foto, el cine, toma muchas fotos y las yuxtapone haciendo una recomposición artificial de lo percibido. Hasta aquí tendríamos una vez más la sucesión de puntos en los que descompone la inteligencia un movimiento, pero en el caso del cine tenemos el intento de suplantar el movimiento en cuanto creador por un movimiento mecánico.

Si el cine nos muestra en movimiento, sobre la pantalla, las vistas inmóviles yuxtapuestas sobre la película, es a condición de proyectar sobre esta pantalla, por decirlo así, con estas vistas inmóviles por sí mismas, el movimiento que hay en el aparato<sup>718</sup>

Esa ilusión visual no es lo mismo que el movimiento, es una reconstrucción artificial de él. La perfección de la técnica es tal que imita casi a la perfección a la percepción consciente, de modo que “esta velocidad está determinada, ya que el desarrollo del filme

---

<sup>715</sup> EC, p.301/679.

<sup>716</sup> Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009.

<sup>717</sup> Cfr. Capítulo IV, de EC.

<sup>718</sup> PM, p. 8/16.

corresponde a una cierta duración de nuestra vida interior, a ésta y no a otra. El film que se desarrolla está, pues, verosímilmente ligado al de la conciencia que tiene duración”<sup>719</sup> por lo que está ajustada a lo que nuestra percepción puede percibir, por lo que si introdujésemos más fotos no cambiaría lo que percibimos, y si pasáramos el film más rápido no modificaría en nada lo que se presenta, ya que siendo unidades inmóviles no les afecta el tiempo: “la sucesión así entendida, no añade, pues nada (...) manifiesta una inseguridad de nuestra percepción condenada a detallar el film imagen por imagen en lugar de captarlo globalmente”<sup>720</sup>.

Sucede de igual modo cuando se mira el pasado. El intelecto recorta los momentos que le interesan y al recomponer los hechos que quiere explicar bien podría usar esos recortes o muchos otros. Crea de esta manera recomposiciones retroactivas donde, inconscientemente, sin poder evitarlo, aplica un modelo mecanicista a la realidad, guiado por el principio de identidad para recortar y el de causalidad para relacionar, de forma que una vez recompuesto el pasado con los intereses del presente parecerá que el presente estaba contenido en el pasado como prefigurado, como una posibilidad virtual que se llegó a cumplir. Pero nada tiene que ver este movimiento retrógrado de la verdad con lo que la realidad nos muestra cuando la intuimos. Si la libertad existe como movimiento creativo y lo podemos conocer por intuición, tendremos que aceptar, contra nuestra lógica de retrospección habitual, que las posibilidades que creemos ver en el pasado no existen sino como partes de la construcción intelectual del pasado, ya que posibilidad y realidad se crean simultáneamente en el presente. Si no fuera así, podríamos no solo interpretar el pasado causalmente sino que podríamos prefigurar el futuro, anticiparlo<sup>721</sup>.

Toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente precisos y determinados es una división artificial de la realidad que realiza el intelecto cumpliendo con una función vital pero que sin embargo nos aleja del conocimiento verdadero. Si el conocimiento que construimos de esta manera es para la acción hay que desprenderlo del prejuicio que considera que son parte del camino hacia el conocimiento por el conocimiento. Solo la intuición de la duración nos da la estructura de la realidad, por eso

---

<sup>719</sup> PM, p. 12/19.

<sup>720</sup> PM, p. 9/17.

<sup>721</sup> Tan importante es este punto y la denuncia de la artificialidad del movimiento retrospectivo de la verdad que Bergson se ocupa de esta cuestión en multitud de ocasiones: cfr. PM, (pp. 6-14/15-21), *Lo posible y lo real*, (pp. 109-116/95-100), *Introducción a la metafísica* (p. 211/173) *Materia y Memoria* (Conclusiones al capítulo IV) . Yankelevitch en su estudio sobre la filosofía de Bergson lo denomina el “espejismo del futuro” Cfr. Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 27.

la filosofía deberá dársele a su vez a la ciencia para que en base a ella estructure el conocimiento de la materia.

Este movimiento retrógrado sin embargo es un reconocimiento por parte del intelecto de la temporalidad y de que no puede captarla aunque trate de recomponerla una y otra vez con sus elementos. Intentos que no por imposibles han sido menores a lo largo de la historia.

Bergson no niega que esta manera de operar tenga su utilidad y que predomine en el hacer cotidiano de los seres humanos, pero, critica nuestro filósofo, “querer con ellas penetrar hasta en la naturaleza íntima de las cosas es aplicar a la movilidad de lo real un método que se ha hecho para dar puntos de vista inmóviles sobre ella. Es olvidar que, si la metafísica es posible, no puede serlo más que por un esfuerzo con el que se remonte la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse de pronto, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, en fin, para ir de la realidad a los conceptos y no ya de los conceptos a la realidad”<sup>722</sup>. Si me recojo hacia adentro, hay otra cosa además de estos cristales recortados, fotografías y conglomerados superficiales. Hay una continuidad que sólo es distinguible claramente cuando ya ha pasado y vuelvo sobre su huella.

Esta es la formulación negativa de su concepción de la filosofía. Ahora se tratará de ver cómo se remonta la pendiente de los hábitos cotidianos y en qué consiste la mencionada dilatación del espíritu de la que habla el autor.

El error cultural que se ha cometido una y otra vez es querer extender este método para pensar lo que no es material, confundiendo la fabricación con la creación:

Jamás se ha invocado, por esta demostración, que las dificultades insolubles en que cae la filosofía, la contradicción en que puede implicarse la inteligencia cuando especula sobre el conjunto de las cosas: dificultades y contradicciones, en las que es natural que incurramos, en efecto, si la inteligencia está especialmente destinada al estudio de una parte y si pretendemos, no obstante, emplearla en el conocimiento del todo<sup>723</sup>

La tendencia de la inteligencia a la omnipotencia no solo se verá en el ámbito epistemológico y en el hiperdesarrollo que ha tenido la ciencia en nuestra cultura frente al que ha tenido la psicología o la investigación del espíritu. Dicha omnipotencia<sup>724</sup> se basa en parte en considerar que siendo una parte del ser humano, una parte de la evolución, una

<sup>722</sup> PM, 206/169. En este texto es más suave que en EC, donde habla en varias ocasiones de “violentar el pensamiento” para remontar su tendencia.

<sup>723</sup> PM, p. 35/37. Spanio y Severino llegan a decir que pensar en duración es una locura extrema, así, justifican lo que Bergson denuncia, que la cultura occidental se ha dedicado a evitarlo formulando una metafísica del ser, permanentista y estabilizadora.

<sup>724</sup> Morente califica esta actitud como el “pecado original” Cfr. García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972, p. 42.



parte de la psique, un mero instrumento para la acción, pueda tener acceso al conocimiento del todo, del secreto de la creación misma, erigiéndose por encima de todas las fuerzas y descubriendo el sentido mismo de la vida. El propio Bergson empleó grandes esfuerzos intelectuales para criticar esa tendencia y tratar de compensarla con otras actitudes.

Acepta que la inteligencia pueda aplicarse hacia adentro del espíritu, “siempre que no pretenda hundirse en ellas demasiado profundamente”<sup>725</sup>. Se obtendría de este modo sencillamente una Física del espíritu, pero perdería la posibilidad de alcanzar lo que el espíritu tiene de propiamente espiritual, y no de espacializable.

Esta característica del intelecto en tanto que ilusión retrospectiva<sup>726</sup> ha propiciado que la vida de la conciencia haya sido desatendida y minusvalorada en cuanto a su potencial epistemológico, debido a un exceso de atención de la conciencia al mundo externo que implica un descuido de la atención a la vida interior. Siguiendo la distinción metodológica que realiza Bergson veremos como surge otra consecuencia perversa: la colonización intelectual de la vida psíquica.

Para cambiar esta proporción se requiere un esfuerzo de atención para liberarse de los prejuicios y conocimientos que habitualmente aplica en su vida práctica, es decir, en la acción que habitualmente absorbe todo el tiempo y esfuerzo, para poder dedicar ambos a la vida interior.

En las conversaciones con Chevalier sin embargo encontramos dos afirmaciones que ayudan a matizar esta distinción. Antes las críticas recibidas por la conferencia de *La intuición filosófica* de 1911<sup>727</sup> señala que no se puede remontar una intuición que no se ha tenido, siendo por tanto del orden de la experiencia individual toda corroboración del método intuitivo. Cuando queremos seguir la intuición de otro no podemos ir más allá de la imagen con la que nos la representamos, es decir, nos quedamos en una aproximación intelectual. Para ir a la intuición de otro filósofo sería preciso ser el otro mismo: “Pero el método que yo describo implica la dirección a seguir para aproximarse a ella (...) no hago más que restaurar, con el nombre de intuición, la verdadera inteligencia, que no es la que discurre, sino la que ve”<sup>728</sup>, siendo la filosofía un esfuerzo por mostrar al otro lo que es

---

<sup>725</sup> PM, p. 40/41.

<sup>726</sup> Yankelevitch la califica como 'ídolo por excelencia' cuya desastrosa tenacidad mal se puede exagerar. Cfr. Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 38.

<sup>727</sup> Cfr. PM, pp. 117-142/101-120.

<sup>728</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 265.

susceptible de experiencia radical, se trata de la experiencia ayudada del razonamiento<sup>729</sup>; mientras que las matemáticas serían el esfuerzo de la demostración<sup>730</sup>. De este modo el método intuitivo no echa mano solo de la intuición, sino que se auxilia de la inteligencia en un modo muy concreto y limitado, siendo la intuición la guía, y la inteligencia la que acompaña. El uso de la expresión 'verdadera inteligencia' se puede interpretar o como un desliz de Bergson o como un nuevo intento de caracterizar la intuición, en cuyo término concreto no debemos pararnos, ya que lo que Bergson pretende es precisamente *mostrarnos* esa experiencia interior que no es la inteligencia cotidiana que discrimina, sino la que contempla sin abstraer, atendiendo a lo singular, a lo concreto, a la cualidad y al movimiento.

## **B. La función fabuladora**

La última obra completamente original que publicó Bergson se titula *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta obra la pensó durante años pero no fue hasta 1932 cuando la presentó en público. Pretendía presentar *una* moral que no estuviera fraccionada sino que fuera expuesta plano por plano<sup>731</sup>.

En esta obra amplía su investigación desde la psicología individual, su comprensión biológica y su dimensión social, así como las relaciones entre ellas que son las que posibilitan explicar la tensión de lo moral como un nuevo plano en el desarrollo de la evolución.

El hombre nace con una necesidad de sociedad, es biológicamente social. Tomando al ser humano como parte de un todo social Bergson considera que al igual que las abejas, el hombre tiene una tendencia natural a vivir en grupos, “la vida social se nos muestra como un sistema de hábitos fuertemente arraigados que responden a las necesidades de la comunidad”<sup>732</sup>. Pero al igual que hay un instinto social que funciona como una fuerza de cohesión, los seres humanos no encontramos en esta determinación de la naturaleza suficientes indicaciones sobre como convivir<sup>733</sup>. Así, siendo “la sociedad inmanente a cada

---

<sup>729</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 212.

<sup>730</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 358.

<sup>731</sup> Cfr. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, pp. 197 y ss.

<sup>732</sup> DS, p.2/4.

<sup>733</sup> DS, p. 110/131.

uno de sus miembros”<sup>734</sup>, estos cuando se observan a sí mismos se sienten libres, libres de evadirse de la sociedad<sup>735</sup>, produciendo un lastre para la convivencia por su capacidad de variabilidad e inteligencia<sup>736</sup>. Como contrapartida, la vida en sociedad ofrece la acumulación cultural producida por las generaciones precedentes.

Así describe Bergson las dos fuerzas morales que interactúan en nuestras sociedades. Una sería la *presión* de los instintos que apoyan al instinto gregario como una fuerza impersonal que genera hábitos; sería la fuerza que asegura que la sociedad esté centrada en la autoconservación, y en tanto que ocupada en la conservación y en la reproducción es como un movimiento circular que *imita* la inmovilidad del instinto, permitiendo la conciencia de la obligación e imponiendo la obligación misma. Su acatamiento proporcionaría un bienestar similar al placer. Esta fuerza tendría su origen en nuestra propia naturaleza, por lo que no podemos sustraernos de ella<sup>737</sup>, si bien el instinto se transforma en un conjunto de hábitos que serían contingentes, éstos deben converger hacia la conservación del todo, de la sociedad. Por ello, en este sentido el *todo es necesario* y sus instrumentos contingentes. El predominio de esta tendencia sería el de las sociedades *cerradas*.

La otra fuerza moral consistiría en la *aspiración personal*, un instinto individualista que en principio estaría en sintonía con la comunidad, es decir, no sería egoísta. Sería la fuerza de aquellos individuos que a pesar de ser *una cierta detención* en la marcha de la evolución, son capaces de vencer la inercia y retoman la marcha, rompiendo el círculo inmovilista al que tienden las sociedades cerradas.

Este esfuerzo que Bergson califica como *acto heroico*<sup>738</sup>, lo sitúa solo en la posibilidad de ciertos individuos que logran vencer los obstáculos de la materia y dejar fluir el impulso vital que, en este caso, actuaría directamente, no por medio de instrumentos, siendo así un acto creativo de lo más puro que puede experimentar el ser humano en cuanto mixto.

Bergson cree que las sociedades cerradas son como la cristalización de la evolución orgánica, donde la sociabilidad estaba prevista para grupos pequeños y lo individual y lo grupal no generaban grandes disonancias.

Pero el desarrollarlo de la inteligencia ha generado cambios en nuestra propia naturaleza, debilitando los instintos, separando la sexualidad de la necesidad de reproducirse o el placer de sembrar de la necesidad de recolectar, de forma que Bergson observa como el ser humano

---

<sup>734</sup> DS, p. 3/6.

<sup>735</sup> DS, p. 6/9.

<sup>736</sup> DS, p. 23/29.

<sup>737</sup> DS, p. 55/66-67.

<sup>738</sup> DS, p. 51/62.

*remonta* su propia naturaleza: “el esfuerzo de invención que se manifiesta en todos los dominios de la vida mediante creación de nuevas especies ha encontrado únicamente en la humanidad el medio de continuarse por individuos, a los que atribuye entonces, junto con la inteligencia, la capacidad de iniciativa, la independencia, la libertad”<sup>739</sup>. Este es el lugar del ser humano que resulta de la evolución.

Pero esa misma iniciativa necesitará un contrapeso para que el individuo permanezca en sociedad ya que “la inteligencia aconseja, ante todo, el egoísmo”<sup>740</sup> y “no pensará sino en vivir agradablemente”<sup>741</sup>.

El instinto ha sido debilitado por el desarrollo de la inteligencia, pero más que desaparecer está como “eclipsado”<sup>742</sup> por lo que Bergson habla de “residuo de instinto” que interviene en el nivel en el que funciona la inteligencia, es decir, en las representaciones, inyectándose a modo de representaciones “imaginarias”<sup>743</sup> que sean funcionales a los intereses tanto del individuo como del grupo: “suscita por lo que podríamos llamar un instinto virtual o latente, una representación imaginaria que determina la conducta como si lo hubiera hecho el instinto”<sup>744</sup>.

Bergson está describiendo la forma como los instintos que están en estado virtual, en tanto que inconscientes, para poder exteriorizarse se introducen en las imágenes llegando a crear sus propias representaciones, funcionales a sus intereses.

La *inteligencia fabuladora* contrarresta la *inteligencia peligrosa* tendiendo a la consolidación de la sociedad como contrapeso al individualismo egoísta.

Su intervención consiste en “suscitar una percepción ilusoria o al menos una falsificación del recuerdo lo bastante precisa y sorprendente como para que la inteligencia se determine por ella. *Considerada desde este punto la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia*”<sup>745</sup>. Las imágenes en este sentido son las de la persuasión, las que movilizan a la acción, no las que aportan argumentos o razones.

---

<sup>739</sup> DS, p. 123-124/148. El filósofo Peter Sloterdijk definirá la sociedad como un invernadero político, incubadora de ciudadanos que viven en una esfera creada como espacio inmunológico, climatización simbólica, que establece anticuerpos para defenderse de lo exterior e imponer criterios para lo que pueda incorporarse, señalando la función de la humanidad como la reproducción de la humanidad misma. Cfr. Sloterdijk, P., *Esferas I*. Traducción de Isidoro Reguera. Siruela, Madrid 2003.

<sup>740</sup> DS, p. 126/151.

<sup>741</sup> DS, p. 126/151.

<sup>742</sup> DS, p. 125/150.

<sup>743</sup> DS, p. 124/148.

<sup>744</sup> DS, p. 195/234.

<sup>745</sup> DS, pp. 127/151-152.

El autor une dos imágenes a modo de ejemplos en dos momentos de este ensayo. Con su análisis del desarrollo de la inteligencia en su faceta inventora, nos presenta a un adulto inventor independiente que se sumerge en la omnipotencia pensando que puede subsistir por sus propios medios, que vive volcado en su propia satisfacción, es decir, guiado por lo que Freud denominó el Principio de Placer. Al comienzo de su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* nos presenta la imagen de un niño que representa a todos los niños en sus primeros años, con el que también se identifica el autor al utilizar la primera persona del plural. El niños, los niños, Bergson mismo confiesa que en la primera infancia “habríamos volado de placer en placer. Pero he ahí que surgía un obstáculo (...) una prohibición”<sup>746</sup> representada por la intervención de los padres. Así, desde el nacimiento el principio de placer rige como tendencia predominante que guía nuestra conducta; pero la sociedad ha desarrollado multitud de mediaciones para asegurar el cumplimiento de la primera prohibición que se podría formular como *la prohibición de dejarse llevar por el principio de placer*.

Esta prohibición impone una sumisión al grupo y un acatamiento de la represión *intramuros*, es decir, dentro del propio psiquismo del individuo. Toda invención humana para que sea socialmente útil debe insertarse en la realidad, y una persona que no se someta al menos en parte a ella no sería útil al grupo siendo más bien una carga. Por lo que ya de adultos hay que limitar la tendencia al placer que aporta la experiencia de la fabricación y sus efectos sobre el control y dominio del mundo.

Por lo que la necesidad de reprimir la *tendencia al placer* en el niño y en el adulto inventor responde tanto a asegurar la inserción del individuo en la sociedad como cuerpo de lo real, posibilita que incorpore en su propia corporeidad el límite como prohibición y así asegurar que no atente contra la sociedad por un exceso de libertad. La primera prohibición posibilita el acceso del niño a la realidad social en tanto que asume el rol de las mediaciones y la autoridad de los mediadores (padres, maestros, reglas de convivencia etcétera), y, eminentemente, entra en el juego del lenguaje. Pero la prohibición deberá ser recordada una y otra vez a lo largo de la vida del individuo precisamente para que no caiga en la autocomplacencia ni en la omnipotencia. En ambos casos la prohibición se dirige directamente a limitar la libertad, siendo su poder derivado de los instintos.

Hay mucho que contrarrestar si consideramos que en los albores de cualquier civilización encontramos ya las trazas de la actitud religiosa, que según la perspectiva de Bergson, es una

---

<sup>746</sup> DS. p. 1/3.

actitud defensiva contra el miedo<sup>747</sup> y contra la inteligencia, es decir, contra el miedo que nos inspiramos nosotros mismos. Bergson llega a afirmar que la religión “es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que, en el ejercicio de la inteligencia, podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad”<sup>748</sup>. Por ello, en cuanto relato cumple dos funciones que la inteligencia pura, deductiva y analítica, no puede realizar: la de construir dos relatos, uno sobre el sentido de la vida humana y el otro sobre el destino social como creación de identidad colectiva que retroalimente la cohesión social.

El instinto o su residuo se encuentra entonces en las formaciones imaginarias que tienen una función tranquilizadora, sean propiamente religiosas o no. A su trabajo Bergson atribuye las personalidades elementales asociadas a los fenómenos meteorológicos, los dioses cada vez más elevados, la exteriorización de las fuerzas que observamos en nuestra vida psíquica (en este sentido señala la importancia de las imágenes del *maná*<sup>749</sup> que se repiten en muchas civilizaciones) y que conforman los sistemas de magia que son tan frecuentes.

Respecto al ámbito moral Bergson considera que la razón no es el tribunal que quiso Kant, es más, poco puede hacer cuando las fuerzas que dirigen nuestra conducta se personifican en la acción; a lo más podrá tratar de coordinar los efectos<sup>750</sup>. Por ello la educación moral debe basarse en las dos tendencias que ha enunciado. La presión se educará mediante adiestramiento<sup>751</sup> inculcando hábitos generales e impersonales; la aspiración sin embargo no se puede explicar, por ello se debe ejemplificar; se trataría de la educación basada en la relación entre el maestro y el discípulo, donde la imitación a través de la unión espiritual sería lo que posibilita una coincidencia entre las intenciones y por tanto una comprensión profunda del deber.

Asistimos una vez más a la imposibilidad de referir con palabras y argumentos los actos que implican una intuición; solo la experiencia personal puede dar ese conocimiento.

En una ocasión Bergson repasa algunas de las personalidades de la filosofía de los años 30 conversando con Chevalier y menciona a Unamuno, a García Morente y a Ortega; si bien manifiesta su aprecio hacia la renovada filosofía española, critica a Unamuno por estar

---

<sup>747</sup> DS, p. 160/191.

<sup>748</sup> DS, p. 216/259.

<sup>749</sup> DS, p. 207.

<sup>750</sup> DS, p. 108-109.

<sup>751</sup> Queremos llamar la atención sobre el concepto nietzscheano de educación como doma. Una vez que la filosofía ha asumido la limitación del ámbito de la voluntad y de la racionalidad hay que tomar cartas en el asunto, y hablar con más propiedad refiriéndose a cada ámbito de la vida por las tendencias que en ella predominan.

“demasiado apegado a su yo”<sup>752</sup>. Contra el egocentrismo y el narcisismo que cree que son los males de su época opondrá la figura de los místicos, no por su relación con la divinidad, sino por su desapego a su yo. Este desapego lo aprecia en la personalidad de su amigo William James y lo considera una virtud de su concepción de la filosofía como trabajo impersonal. Una virtud de la filosofía y de la vida.

Contra la sociedad industrial que promete comodidad, bienestar, lujo y diversión, nuestro filósofo observa que “Jamás -se dice- ha estado la humanidad más sedienta de placer, de lujo y de riqueza. Una fuerza irresistible parece impulsarla, cada vez más violentamente, a la satisfacción de sus deseos más groseros”<sup>753</sup>.

Contra el optimismo que él confiesa haber tenido al pensar que la industrialización traería el bienestar necesario para acabar con el hambre y las guerras del mundo, se da cuenta que lo que ha provocado es una cultura de la frivolidad donde la desigualdad se acentúa y los beneficios de la industria se despilfarran. La atención interior que él cree conveniente para una profundización en la humanidad es una actitud que está más descuidada que nunca.

Contra esta cultura que cultiva la superficialidad opondrá la austeridad, la simplicidad y el altruismo que encuentra en las biografías de los místicos y con especial interés, de los españoles. Ese desinterés de sí de los místicos le lleva a recomendarlo como base de la educación<sup>754</sup> para acostumbrar así a los hombres al olvido de sí. Esta tendencia sería propia de los seres puramente instintivos como las abejas, que en pos del panal se sacrifican por el bien común. Es pues necesario echar mano de este contrapeso también para balancear la fuerza de la inteligencia.

Si la inteligencia es una fuerza, para contrarrestarla se necesitará otra fuerza de igual valor pero de sentido contrario. Bergson opone el desarrollo de la intuición como nuevo contrapeso de la función fabuladora. Una dilatación de la intuición propiciaría un apego a la vida sin necesidad de relatos llevando al individuo a un *apego a la vida* que sustituya el *apego a las cosas*<sup>755</sup>.

---

<sup>752</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 335.

<sup>753</sup> DS, p. 371.

<sup>754</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 335.

<sup>755</sup> DS, p. 224-225/269.

La descripción de la experiencia mística parte de una caracterización de los estados normales como equilibrios inestables<sup>756</sup>, donde el místico rompería ese equilibrio dando rienda suelta a lo dinámico logrando que se traduzca en una imagen o en una emoción. La primera sería semejante a una pura alucinación y la segunda una vaga agitación, la imagen sería el símbolo de lo que se prepara y la emoción la concentración del alma en transformación. En este sentido el trastrono sería una reordenación sistémica con vistas a un equilibrio superior<sup>757</sup>.

Pero en esta experiencia como en toda dilatación intuitiva “cuando se alteran las relaciones habituales entre lo consciente y lo inconsciente se corre siempre un riesgo”<sup>758</sup> que es tan frecuente en los místicos como en los desórdenes nerviosos. Es pues una experiencia de los límites que no es inocua<sup>759</sup>.

---

<sup>756</sup> DS, p. 241/289.

<sup>757</sup> DS, p. 243/291. Es interesante hacer notar el paralelismo entre esta descripción y el de la transformación de la entropía que genera sistemas en equilibrio más complejos con nuevos órdenes.

<sup>758</sup> DS, p. 243/291. Hoy la psiquiatría encuentra en los relatos de los místicos la descripción de lo que en nuestra sociedad se toma como trastorno psiquiátrico. Si bien Bergson considera esta posibilidad la descarta.. Avelino Senra en su libro *Las Enfermedades de Santa Teresa de Jesús* (2006) estudia la sintomatología que la propia santa relata en *El libro de su vida* e interpreta la sintomatología como propia de una fiebre de malta grave que le provocó problemas de corazón, posiblemente un como por inflamación del cerebro y periodos de anorexia. Santa Catalina de Siena está considerada una anoréxica radical y San Juan de la Cruz un bipolar. Estas interpretaciones psiquiátricas sin embargo no deben desmerecer lo que Bergson encuentra en los “santos”, ya que de lo que se trata es de que estos trastornos mentales son efectivamente alteraciones mentales que permiten poner en valor otros aspectos de la vida. El factor común de todos ellos es la lectura que hacen de sus experiencias hacia los valores que proclama la cristiandad y que en definitiva es lo que valora Bergson.

<sup>759</sup> Hoy, con el desarrollo del consumo de drogas en las sociedades hedonistas encontramos algunas ideologías que ven en la experimentación con drogas alucinógenas o disipativas una invitación a este tipo de experiencias. La cultura new age o la hippy recurren a alucinógenos y al cannabis para evadirse de la realidad cotidiana y desarrollar una potenciación de los sentidos y de las alucinaciones.

En culturas amazónicas se han estudiado experiencias sistemáticas de ingesta de preparados a base de yerbas que producen alteraciones en el equilibrio mental y facilitan el acceso a eso que Bergson llama el plano del ensueño o la memoria pura. Se denominan experiencias enteógenas en tanto que se asocian a alteraciones de la conciencia que permiten penetrar y vivir un plano superior de la realidad que se considera divino. La cultura de la ayahuasca por ejemplo se ha propagado de la amazonia a la cultura occidental reproduciendo el ideal de acceso pleno al espíritu que se desprende de sus cualidades individuales y se hace espíritu colectivo a través de experiencias de comunicación intrapersonal, telepatía etcétera durante los rituales de ingesta. En este caso es interesante que el efecto de las plantas no funciona por aporte de tóxicos sino por la inhibición de una enzima estomacal que al dejar de funcionar afecta al sistema endocrino liberando las barreras que regulan el DMT que ingresa en el cerebro. Lo que sucede cuando se alteran las cantidades de DMT es lo que sucede cotidianamente con el sueño, que es precisamente lo que produce el sueño en cuanto que imagina, un producto de la alteración del DMT. Con la ayahuasca por lo tanto lo que se induce es una alteración de las barreras que potencian la entrada del DMT estimulando su entrada en el cerebro y produciendo lo que Bergson denomina como plano de ensueño.

En los estudios antropológicos y psicológicos emprendidos sobre los efectos de la ayahuasca destacan su capacidad de resolver enfermedades psicosomáticas, de aliviar depresiones, y toxicomanías. En Perú hay un centro de desintoxicación internacionalmente famoso que basa sus tratamiento en la ayahuasca y está considerado un Bien del Patrimonio cultural del Perú.

En todos estos casos se denota un anhelo por una mayor espiritualidad, que no se limita a un ideal occidental, sino humano, sería pues transcultural. Cfr. Berlanda, Néstor y Viegas, Diego R, *Medicina del alma*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2012.



Lo que está tratando de encontrar Bergson es cómo producir un cambio espiritual que complemente el cambio industrial que ha cambiado nuestras condiciones materiales de vida<sup>760</sup>. Su inquietud no es otra que la que ha movido a gran parte de los filósofos ilustrados y postilustrados, que ante el avance imparable de la ciencia y la técnica ven más claramente como el ámbito material puede mejorarse casi sin fin mientras que el ámbito moral no parece haber cambiado sustancialmente desde que tenemos constancia de los hechos a través de la historia.

En este punto Bergson insiste sobre la incapacidad de la razón para convencer sobre las cuestiones cruciales de la moral, así como tampoco es definitiva su participación en las relaciones diplomáticas, es decir, en los procesos de persuasión y consenso. Se trata por tanto de ejercer y ejercitar la capacidad de simpatía o empatía como apertura al otro que desarrolla una especie de adivinación intuitiva o anticipación de lo que el otro dice y quiere transmitir, más allá del lenguaje.

Cuando caracteriza el cerebro como un órgano de pantomima, cuando habla de que el primer aprendizaje es mimético y que por eso los niños aprenden mucho más de lo que a los adultos les gustaría transmitir, en el mismo sentido cuando los místicos quieren comunicar su experiencia, no hay razones ni argumentos ni discursos que sean eficaces. La mímica está emparentada con la simpatía y es el mecanismo motor que la potencia, imitando interiormente lo que el otro hace es como accedemos a la comprensión del otro. Bergson parece entonces afirmar que solo viviéndolo, en carne propia, se puede comprender.

En una conferencia de 1913 Bergson insiste en la importancia de esta función del cerebro:

El cerebro, exceptuando sus funciones sensoriales, no tiene otro papel que el de imitar, en el amplio sentido de la palabra, la vida mental. Reconozco que esta mímica es de capital importancia. Mediante ella nos insertamos en la realidad, nos adaptamos a ella y respondemos a las exigencias circundantes mediante acciones adecuadas<sup>761</sup>

La simpatía sería entonces la intuición dirigida hacia el exterior de la conciencia, que se apoya en el cerebro en tanto que órgano de la pantomima<sup>762</sup>. La filosofía debe tratar de explicar, pero solo puede mostrar e invitar a practicarlo por uno mismo. Quedan así, casi al

---

<sup>760</sup> DS, p. 250/300.

<sup>761</sup> ES, p. 75/83.

<sup>762</sup> García Morente afirma que “esa mímica, esa pantomima, tiene una importancia enorme, porque permite que nuestra alma se ponga en contacto con la vida; por medio de ella nos adaptamos a la realidad, por medio de ella responderá nuestro espíritu con reacciones apropiadas a cuantas situaciones sobrevengan”, p. 90, cfr. García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972.

final de nuestro análisis, ligados cuerpo y espíritu en la posibilidad de exteriorizarse de la conciencia, de la posibilidad de la sociabilización misma y de la posibilidad del conocimiento exterior.

#### **4. Diálogo entre Bergson y la neurociencia**

Encontramos en un descubrimiento reciente en el campo de la neurociencia un giro en la comprensión del cerebro que queremos relacionar con la propuesta bergsoniana. El filósofo ha tenido que negar la localización en el cerebro del espíritu como una especie de postura radical desde la que enfrentarse a prejuicios tan extendidos como los que esgrimía la cultura positivista.

Hoy aceptando la descripción de la realidad como fuerza que lleva en ella su propio impulso, que necesita de la materia para expandirse y potenciarse y que en su avance se registra absolutamente y cuando se potencia se bifurca, debemos imaginarnos que esta realidad se asemeja a lo que la física describe como energía. Siendo el cerebro un centro energético por excelencia, podemos matizar la negación bergsoniana y establecer un ámbito de diálogo con la neurociencia actual; mantendremos la negación de la localización como si el cerebro fuera un continente donde se pueden delimitar fronteras entre países, pero podemos hablar de un centro de tendencias en movimiento que no repugnaría a Bergson devolviendo de alguna manera el espíritu al cuerpo pero sin señalarle límites espaciales. Así, la localización sería algo relativo y no absoluto. Desde esta hipótesis trataremos de acercar posturas sin tener que hacer una enmienda a la totalidad de la psicología bergsoniana.

En la década de los 90 se detectaron unas neuronas que se denominaron neuronas espejo<sup>763</sup>. Los científicos han podido establecer que estas neuronas recrean en nuestro cerebro escenas que ven en el exterior<sup>764</sup>, de este modo, postulan, vivimos en nosotros lo que vemos en otros, lo que nos permite entender las motivaciones e intenciones de las acciones de otros. La simulación nos hace revivir al otro, es decir, sentir lo que el otro siente, es lo que desde la psicología se llama empatía.

Este descubrimiento invierte la teoría de Piaget que pensaba que se aprende a imitar, cuando lo que se deduce de este descubrimiento es que aprendemos imitando.

Estas neuronas se activan cuando cuando observamos una acción que involucra actos motores elementales. Se activan también ante estímulos simbólicos o espaciales pero en

<sup>763</sup> Gallese, V., & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2, pp. 493–501.

<sup>764</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 14.

mucha menor medida. Las áreas cerebrales involucradas están relacionadas con los aspectos espaciales de la memoria y con la memoria de objetos (Area 46) así como con el lóbulo frontal que interviene en la búsqueda de información -recuerdos- de los procesos superiores de la memoria. Por ello están relacionados tanto con el trabajo de la memoria como con el de la posibilidad de la libertad en la selección de patrones que auxilien la acción.

La acción se descompone en sus elementos componentes y se codifican motoramente; parece además que codifican el curso del tiempo de la acción observada y las intenciones<sup>765</sup>, discriminan entre diferencias de contexto<sup>766</sup> y puedan codificar jerarquías sintácticas<sup>767</sup>.

Si la acción observada es elemental se imita inmediatamente, pero no produce aprendizaje. Cuando la imitación requiere aprendizaje parece que se activa una nueva secuencia motora que involucra un mecanismo que recompone, recombina la resonancia de los actos motores en una nueva combinación que da lugar a una nueva secuencia motora.

Para los neurocientíficos la imitación es la forma primaria de comunicación que instaura a la vez las diferencias entre contexto-tu-yo y los enlaza en una relación de intimidad.

Las neuronas espejo describen a un ser humano que *lee el mundo*, pero en esa lectura no están implicadas ni la reflexión, ni la abstracción, ni procesos simbólicos ni aplican el principio de causalidad<sup>768</sup>. Son mecanismos que de forma espontánea -automáticamente- e inconsciente, sin esfuerzo, nos ponen en el lugar del otro simulando hacer lo que el otro hace: “es como si el yo se transformara en otro yo”<sup>769</sup>.

Contra la teoría cognitiva del modelo computacional que postula que toda cognición implica la abstracción y las teorías dualistas de los años 40 y 50 que seguían separando el cuerpo de la capacidad de abstracción, el modelo que sugieren las neuronas espejo es el de un conocimiento corporeizado, según el cual “los procesos mentales cobran forma a través del cuerpo y de los tipos de experiencia perceptiva y motoras que son producto del movimiento del cuerpo en el mundo circundante y de su interacción con él”<sup>770</sup> y los

---

<sup>765</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 80.

<sup>766</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 79.

<sup>767</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 87 y ss.

<sup>768</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 74-75.

<sup>769</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 79.

<sup>770</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 95

conceptos se construyen desde las experiencias sensoriomotoras, dando así fundamento a las semánticas corporeizadas que apoyan esta teoría.

En cuanto al lenguaje las neuronas espejo “transforman las acciones corporales de una experiencia privada en una social”<sup>771</sup>. Esta perspectiva rompe con las teorías evolucionistas del lenguaje como transmisión unidireccional en pos de una teoría de la interacción entre individuos que nacen con una estructura predeterminada de adquisición y tendencia al lenguaje.

Las neuronas espejo participan en el sistema emocional enviando señales al sistema límbico que es el que produce las emociones. Al recrear lo visto se genera el sentimiento que produce la empatía. El hecho de que estos mecanismos se activen sin el concurso de la voluntad nos hace imitadores cotidianos, denotando que la preocupación por el otro es constante; no es un acto heroico despreocuparse del yo y atender al otro, es al revés. Esta perspectiva rompe también con las teorías de la personalidad que identifican yo y cerebro, proponiendo un nuevo argumento que muestra como en la naturaleza no hay departamentos estancos, todo está conectado, los límites son siempre transitorios y permeables.

La pregunta que surge si es que si este yo se construye en la interacción con otros de los que a su vez es un reflejo en tanto que imita las acciones de los que le rodean, y en los que se ve reflejado.

En el estudio de personas con autismo se describen el aislamiento, la dificultad para comunicarse y para establecer relaciones interpersonales, para sentir empatía y para integrarse socialmente. Pues bien, en el estudio sobre como funcionan sus neuronas espejo se ha comprobado que tienen un déficit de estas neuronas o patrones de activación anómalos.

Al confirmar la base biológica de la intersubjetividad, Iacoboni se lamenta de que “las posiciones individualistas filosóficas e ideológicas que son tan dominantes en la cultura occidental nos han cegado a la característica intersubjetiva fundamental de la naturaleza de nuestro propio cerebro”<sup>772</sup>. La relación primaria de la intersubjetividad se puede observar en la relación de un bebé con sus padres, pudiendo deducir que desde que nacemos el sistema de las neuronas espejo está activo. Pero para los investigadores su desarrollo va de la mano de la interacción, donde el yo se forma con el otro en un nosotros.

---

<sup>771</sup> Iacoboni, p. 97. Cfr. Gallese V., y Lakoff G, “The brain’s concepts: the role of the sensory-motor system in conceptual knowledge”, *Cognitive neuropsychology*, n° 22, 2005, pp. 455-479.

<sup>772</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 151.

La pregunta que sigue es paralela a la que se hace Bergson respecto a la memoria pura: si las neuronas espejo son un producto de la evolución, son útiles para el individuo y su sociabilidad pero deben implicar un mecanismo que a su vez lo imite, pues sería ineficiente estar imitando todo el rato<sup>773</sup>. En diversos experimentos encontraron patrones de inhibición que codificarían a las neuronas espejo para no imitar lo que están observando. Sugieren además que este sistema inhibitorio estaría a la base de la percepción diferencial entre el yo y el otro. Las neuronas responsables de esta acción de contrapeso se denominaron “superneuronas”.

Estos descubrimientos sugieren una relación directa entre la imitación, la empatía, el desarrollo emocional y la intersubjetividad, el comportamiento social y el desarrollo de la comprensión.

Pero al igual que tienen un carácter positivo en cuanto al desarrollo de la empatía y los lazos sociales, la imitación funciona también respecto a los “malos ejemplos”, siendo posiblemente el mecanismo de la violencia imitativa<sup>774</sup>: estudios realizados sobre el impacto en el comportamiento a través de las neuronas espejo de exposiciones prologadas y masivas a escenas de violencia a través de los medios de comunicación, por ejemplo, demuestran que el impacto es real y duradero, inculcando la violencia en el mundo real desde el mundo de ficción. Las neuronas espejo no están relacionadas con las distinciones morales, los resultados de experimentos en relación a las neuronas espejo nos alejan de la imagen del ser humano racional, libre y autónomo, “sugieren un nivel de automatismo biológico no controlado que socavaría la postura clásica”<sup>775</sup>.

Este contagio, para bien y para mal, es el mismo que esperaba Bergson que pudiera expandirse desde un sujeto individual a grupos siempre mayores de personas de forma que pudieran cambiar la sociedad. Pero de vuelta, el individualismo, el egoísmo y una mala orientación de la libertad son tan útiles para la propagación de lo bueno como de lo malo. Iacoboni también aspira a que el descubrimiento de las neuronas espejo pueda contribuir a crear una sociedad más solidaria y empática<sup>776</sup>. El italiano nos exhorta a abandonar las dicotomías rígidas yo/tu, percepción/acción, las neuronas espejo nos señalan la

---

<sup>773</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 195.

<sup>774</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 200 y ss.

<sup>775</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 207.

<sup>776</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 255.

intersubjetividad como la base de la individualidad. El sueño de los Robinsones se diluye con el avance de la biología. Hoy el avance de la ciencia puede darle herramientas a la sociedad para evitar la violencia imitativa, puede darle información a los políticos para diseñar programas, pero la falta de una conexión entre ciencia-sociedad y política mantiene a la ciencia en un rincón, como si nada tuviera que ver con la vida cotidiana. Iacoboni percibe en la ideología individualista una de las grandes fuerzas de resistencia contra la aplicación de este tipo de descubrimientos a la vida cotidiana desde la política. La amenaza de la idea de la libertad y la creencia en una autonomía individual juegan en contra de los procesos gregarios que no son tan necesarios como los individuales, y cuya articulación es la posibilidad de una sociedad más cooperativa y solidaria. Bergson y Iacoboni ven los mismos mojones en el camino, pero uno desde la filosofía y el otro desde la neurociencia contemporánea.

Ambos coinciden también en señalar la incapacidad del sistema reflexivo en tanto que racional e intelectual de moldear la conducta con sus dictados. Iacoboni clama:

lo que sabemos de los potentes mecanismos neurobiológicos que subyacen al carácter gregario del ser humano nos brinda un invalorable recurso para ayudar a determinar de qué modo disminuir el comportamiento violento, aumentar la empatía y abrirnos a otras culturas sin olvidar la propia. Hemos evolucionado para conectarnos en un nivel profundo con otros seres humanos. Nuestra conciencia de esta realidad puede y debe acercarnos aun más<sup>777</sup>

Lo podría decir un filósofo, pero son palabras de neurofisiólogo: la profundidad de la conciencia nos lleva a nuestra propia naturaleza y al conocimiento del otro. Donde no hay si no un nosotros.

## **5. La propuesta metafísica de Bergson: la posibilidad de lo absoluto**

A pesar de la gran carga crítica que Bergson repartió a todos los ámbitos del conocimiento e ideologías con las que se encontró, su actitud no es destructiva sino conciliadora. Había que redireccionar los esfuerzos para poder avanzar en otra dirección. A nuestro parecer esa es la moraleja que se desprende de su actitud, con la que invita a una colaboración, a una toma de postura realista y prudente pero también audaz y curiosa.

Las distinciones que crea Bergson entre ciencias no van encaminadas a crear departamentos estancos sino que distinguen vías de comunicación entre ambas. Atribuye a la

---

<sup>777</sup> Iacoboni, M., *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 260.

filosofía la capacidad de conocer justamente aquello que la ciencia no puede, pone al mismo nivel de importancia y de valor a ambas vías de conocimiento y a sus resultados, y lo que es más, las pone a trabajar juntas. La ciencia para conocer la materia y la filosofía para conocer el espíritu, la una para el estudio de la realidad tomada como estática, y la otra en cuanto la toma como pura dinámica que nunca cesa: “queremos una diferencia de método, no admitimos una diferencia de valor, entre la metafísica y la ciencia”<sup>778</sup>

Bergson confía en que la ciencia, fundada sobre la experiencia tal como la entienden los modernos, será capaz algún día de aproximarse indefinidamente o bien totalmente a la esencia de lo real. Pero, se trataría en todo caso de una parcela de lo real: “la ciencia desempeña ya una mitad del antiguo programa de la metafísica (...) Queda la otra mitad”<sup>779</sup>.

De ella se ocupará la metafísica, que no conviene llamar ciencia porque esta mitad se siente discriminada, como si la metafísica se refiriese al mismo objeto de la ciencia pero superponiéndose o sobrepasándola.

Dejadles, al contrario, unos objetos diferentes: a la ciencia la materia y a la metafísica el espíritu, como el espíritu y la materia se tocan, metafísica y ciencia van a poder, a lo largo de su superficie común, probarse una a otra, en espera de que el contacto llegue a ser fecundación<sup>780</sup>

Si ciencia y filosofía parten del mismo punto: éste será el mixto de duración y materia que constituye nuestro mundo cotidiano y que experimentamos en primera instancia a través de la experiencia de la intuición. En cuanto a la realidad también parten de la misma consideración, puesto que Bergson ya ha mostrado como la materia se resuelve en tendencias a imagen y semejanza del *elan* que experimentamos desde nuestra psicología. A pesar del monismo ontológico, cada una desarrollará una parte del programa del conocimiento en tanto que *de hecho*, materia y espíritu difieren, aunque se resuelvan en un principio común, este no nos es accesible como tal sino en sus manifestaciones, la vida, la conciencia, los actos libres y el movimiento creador que es nuestra vida psíquica.

Para Bergson, ambas son capaces de llegar al absoluto, aunque se trate de dos absolutos diferentes, uno interior al hombre y otro exterior: ambas pueden ser igual de precisas y de ciertas. La una se dirige a los esquemas que compartimos con la materia la otra con el puro *elan vital*. Pero ya todo es un mixto, así que:

---

<sup>778</sup> PM, p. 42/43.

<sup>779</sup> PM, p. 43/43.

<sup>780</sup> PM, p. 44/44.

Una y otra tratan de la realidad misma. Pero cada una retiene de ella tan sólo la mitad, de suerte que se podría ver en ellas, a voluntad, dos subdivisiones de la ciencia o dos departamentos de la metafísica, si no marcaran dos direcciones divergentes de la actividad del pensamiento<sup>781</sup>

Nuestro filósofo no quiere entrar en debate terminológicos, por lo que en diferentes momentos de sus ensayos utiliza la palabra ciencia en un sentido restringido refiriéndose al estudio de la materia y a veces como sinónimo de conocimiento verdadero en general.

La cuestión radical de esta formulación reside nuevamente en aclarar que en tanto que no tenemos experiencias puras ni de la duración ni de la materia sino que vivimos ya siempre en un mixto, ambas formas de conocimiento ya cooperan de hecho, pero mal enfocadas y equivocando sus herramientas y objetivos: que se tocan y que la realidad se nos da como un mixto, es el punto de partida de todo análisis, de la dirección que se tome dependerá el trabajo que hagamos y los instrumentos que necesitaremos. El *ideal del conocimiento* será la máxima aportación mutua de ciencia y metafísica; el método ideal será el de la corrección y colaboración mutua.

Tanto la ciencia como la metafísica serán empiristas y positivas: “diferirán en objeto y método, pero coincidirán en la experiencia”<sup>782</sup>.

Bergson concede que la física ha adoptado últimamente una forma matemática que satisface por igual a la realidad que a nuestro entendimiento, logra así tocar el absoluto de la materia que está a su alcance y se autolimita a la experiencia de ella. Las operaciones del intelecto<sup>783</sup> con las que accede a la materia, en cuanto la vinculan a esta estabilidad matemática, tocan uno de los lados del absoluto: si la materia es precisamente repetición, las matemáticas logran encontrar sus constantes, porque “las concepciones...las ideas generales... no son posibles o no son lo que ellas son si no es en razón de la matemática inmanente en las cosas”<sup>784</sup>. Bergson observa que los avances de la ciencia han ido resolviendo el movimiento en corrientes cada vez más rápidas con cuerpos cada vez más pequeños hasta llegar a estudiar la pura movilidad<sup>785</sup>:

---

<sup>781</sup> PM, p. 43/44.

<sup>782</sup> PM, p. 44/44.

<sup>783</sup> Cfr. PM, p. 104/ 91.

<sup>784</sup> PM, p. 63/59.

<sup>785</sup> Si Bergson hubiera visto el acelerador de partículas que se utiliza actualmente como laboratorio mundial se hubiera sentido satisfecho por múltiples motivos. En primer lugar por ver a los científicos de todo el mundo colaborando. En segundo lugar porque los laboratorios ya no soportan el estudio estático y deben reproducir, sin cambiar de escalas, aquello que quieren estudiar. La complejidad de las cuestiones físicas actuales no nos permite ir más allá en este comentario, pero al menos es necesario apuntar como la reversibilidad ha sido combatida por la filosofía de Bergson, con contundente éxito.



la ciencia comienza por asignarle un soporte a esta movilidad. Mas a medida que ella avanza, el soporte retrocede; las masas se pulverizan en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos: finalmente el soporte asignado al movimiento parece no ser más que un esquema cómodo, simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual<sup>786</sup>

Ya en la época de Bergson los avances en la física de partículas estaban dando sus frutos. Todo ello venía a apoyar las intuiciones de nuestro filósofo que se sentía caminando sobre seguro, dentro de la movilidad pero viendo la cosecha de una ciencia bien direccionada y contenida en sus límites.

Para ello la ciencia debe aceptar que su conocimiento de la materia es convencional: “la ciencia deberá ser considerada convencionalmente; pero la convencionalidad lo será de hecho, por decirlo así, no de derecho. En principio, la ciencia positiva versa sobre la realidad misma, con tal de que no salga de su dominio propio, que es la materia inerte”<sup>787</sup>. Cuando el intelecto se dirige a la materia encuentra la misma tendencia de la que él surge, por ello si bien las leyes físicas son una invención que se hace convencional, tomadas a parte no tienen realidad objetiva, y sin embargo, “hay un orden casi matemático inmanente a la materia, orden objetivo, al que nuestra ciencia se aproxima a medida de su progreso. Porque si la materia es un relajamiento de lo inextensivo en extensivo y, por ello, de la libertad en necesidad, aunque no coincida con el puro espacio homogéneo, ella se ha constituido por el movimiento que conduce a él, y desde entonces se encuentra en el camino de la geometría”<sup>788</sup>. Si la materia se diera de forma pura, sin duración, las leyes físicas serían universales, pero “nunca se aplicarán aquí por competo las leyes de la matemática, pues sería necesario para esto que la materia fuera puro espacio y que saliese de la duración”<sup>789</sup>.

El conocimiento físico y matemático del movimiento debían sumarse pues al conocimiento interior de la duración: el absoluto que la conciencia *toca* cuando percibe en sí “la eflorescencia de novedad (...) cuando, al ampliarse, simpatiza con el esfuerzo indefinidamente renovador de la naturaleza”<sup>790</sup>; lo que encontramos es “el impulso vital en nosotros mismos”<sup>791</sup>, que mediante una visión directa del espíritu por el espíritu no solo se conoce a sí mismo sino que trasciende su individualidad penetrando la realidad pura, la movilidad pura.

---

<sup>786</sup> PM, p. 165/137.

<sup>787</sup> EC, p. 208/617.

<sup>788</sup> EC, p. 219/626.

<sup>789</sup> EC, p. 219/626.

<sup>790</sup> PM, p. 104/91.

<sup>791</sup> PM, p. 28/31.

Si efectivamente la intuición tiene capacidad de conocer de forma absoluta el espíritu en tanto que movimiento (y todo aquello que participa de la duración real), el conocimiento que produzca sobre estos ámbitos será de utilidad para guiar y para comprender mejor lo que la ciencia investigue por su lado: debe dar a la ciencia el modo de organización que descubre en su interior<sup>792</sup>.

Todo lo que se experimente de “esta visión del universal devenir”<sup>793</sup> aumentará el conocimiento tanto de la especulación pura como de la filosofía.

El camino que le espera a esta nueva metafísica es arduo: “Tensión y concentración: tales son las palabras por las cuales caracterizábamos un método que requiere del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo”<sup>794</sup>. La Filosofía será este esfuerzo de ir desde la superficie de los hábitos útiles a la vida hacia el desarrollo de la atención interior, acostumbrando a la conciencia a permanecer en esta disposición que es una tensión particular que se debe desprender de toda intención utilitaria, de todo intento de sacar provecho: “se propone ajustarse tan cerca como sea posible al original mismo, profundizar su vida (...) sentir el palpitante de su alma”<sup>795</sup>. La verdadera metafísica se atiende a los hechos, pero a los hechos del mundo interior, donde incluso el término 'hecho' es inapropiado: “la intuición se coloca en la movilidad”<sup>796</sup>.

Bergson es consciente de que todo su trabajo no es más que el principio de una labor ingente que tendrán que realizar las generaciones futuras. Él ha criticado la tradición demostrando que si bien su proceder se sustenta en la forma que ha tomado nuestra existencia como producto de su devenir evolutivo, se extralimita; ha criticado el uso ilegítimo y limitado de sus instrumentos, ha posicionado las facultades y los campos de estudio uno al lado del otro pero separados; con capacidad de proponerse cuestiones pero sin mezclarse. Opone su modo de filosofar, que se parece más bien al de los movimientos impredecibles de los organismos, al modo en que sus cuerpos incorporan penetrándose entre sus diferentes partes en movimiento constante y con límites siempre imprecisos. Lo opone a los pensamientos que se construyen como grandes edificios, como los rascacielos, sobre pilares fuertes e inamovibles, yuxtaponiendo pisos, muros y ladrillos, y con pretensiones de

---

<sup>792</sup> PM, p. 28/31.

<sup>793</sup> PM, p. 175/145.

<sup>794</sup> PM, p. 97/85.

<sup>795</sup> PM, p. 196/162.

<sup>796</sup> PM, p. 202/166.

llegar al cielo y de permanecer para siempre, y además, en contacto con la divinidad, como viejas catedrales góticas.

La filosofía de Bergson se opone a las filosofías sistemáticas por la trabazón y cerrazón en la que se convierten, con aspiraciones divinas y eternas. Bergson se sabe circunscrito a una época y a una cultura, y su propuesta es justamente pensar la complejidad del mundo sin reducirla a un esquema estructural, sin reducirlo a las categorías del intelecto. Pero esta renuncia a las grandes abstracciones tiene sus consecuencias y propone varios retos: “es necesario todo un trabajo de desmonte<sup>797</sup> para abrir las vías a la experiencia interior”<sup>798</sup>. Es precisamente donde Bergson coloca su trabajo de investigación intuitiva en el conjunto del hacer metafísico y de la historia de la filosofía y de la psicología: desmalezado y replanteamiento para abrir los caminos cegados durante el arduo caminar de las diferentes investigaciones, dogmas y limitaciones históricas y científicas.

Desde lo concreto, desde la singularidad, desde los detalles no es tarea fácil ni se puede anticipar en qué derivará. Es una tarea por hacerse, llena de novedades impensables e inconcebibles *a priori*. Se nos presenta como abismática.

De momento, la labor que dejó Bergson para el futuro fue volver a pensar dejando de lado lo que la tradición intelectualista dicta, seguir desarrollando la intuición y volver a dialogar con los científicos para evitar caer en ilusiones y falsos problemas como los que han centrado los trabajos de la metafísica desde Parménides.

En sus artículos *La percepción de cambio* y en *La intuición filosófica* trata de imaginar qué pasaría si esta filosofía se diera de forma prolongada en el tiempo fortaleciendo los hábitos propios de la introspección, logrando mantener la mirada interior: la filosofía sería una, ya no dividida ni en escuelas ni en ideologías; con el esfuerzo sumado de todos los filósofos y en colaboración con los científicos avanzaría y no solo en provecho de la filosofía en sí sino de la vida cotidiana<sup>799</sup>.

La filosofía lograría de forma más permanente lo que logra el arte: ampliar la percepción mostrándonos más cualidades, emociones, relaciones e ideas de las que percibimos de ordinario. El arte dilata nuestra percepción pero permanece más bien a un nivel superficial en tanto que enriquece el presente sin llegar a tocar el pasado. La filosofía podría hacer de esa dilatación un ejercicio cada vez más habituado que se contraponga a los hábitos cotidianos que nos proporciona una actitud intelectualista en la vida cotidiana: “Por la

---

<sup>797</sup> La traducción menos mecanicista sería en vez de desmonte, 'demalezado'.

<sup>798</sup> PM, p. 47/ 46.

<sup>799</sup> PM, p. 144-145/122.

filosofía, podemos habituarnos a no aislar jamás el presente del pasado que arrastra con él (...) todas las cosas adquieren profundidad; más que profundidad, algo como una cuarta dimensión<sup>800</sup> siendo la filosofía la que debe establecer las condiciones generales de la observación directa e inmediata de uno hacia sí mismo.

Aquellos que hayan logrado girar su atención hacia el interior penetrando al menos en algún grado de profundidad la duración, ya para siempre vivirán de forma intuitiva. Contra la tendencia habitual que nos mantiene en una actitud, una lógica y un lenguaje muchos más cercanos a la dinámica a la ciencia que a la filosofía, estas *personas intuitivas* podrán dilatar su interioridad indefinidamente. Una vida intuitiva no solo se vuelve más móvil, sino que adquiere nuevos matices, colores, se vivifica, se calienta, viviremos un presente más espeso, elástico que nos permitirá dilatarlo indefinidamente a la vez que pasear retrocediendo sobre nuestro pasado. Podremos vivir el tiempo exterior sin máscaras ni gafas, viéndolo como es y disfrutando también del juego inconsciente que es la selección de la percepción y de su elaboración intelectual.

Si mi posibilidad de actuar limita lo que percibo actualmente, y a su vez todo ello está limitado por los intereses relacionados con la supervivencia, podemos decir que nuestra percepción direccionada hacia el mundo exterior se ha visto aumentada y potenciada de forma exponencial con el desarrollo de la técnica, que nos permite desde ver el planeta Marte en tiempo real por el televisor, hasta acelerar partículas bajo tierra.

Pero, ¿qué pasaría si hiciéramos ese mismo esfuerzo en la dirección contraria? Si en vez de negarnos a percibir por dar mayor valor al trabajo intelectual, nos metiéramos de lleno en la percepción interior, percibiendo por percibir o por placer, como hacen los artistas, siendo precisamente esto lo que descubrimos al habituarnos a pensar *sub especie durationis*, lo que Bergson entiende como filosofía en cuanto conversión de la atención<sup>801</sup>.

Si la ciencia nos promete un mundo de mayor bienestar, unido a la filosofía de la duración, deberían dar un mundo no solo de placer sino de alegría, vivificado en su potenciación, contrarrestando los límites de la materia, de la inteligencia y de la muerte.

La aplicación del método para la construcción progresiva de una nueva filosofía sin los vicios del intelectualismo le llevó a ocuparse de las cuestiones de orden moral. Le parecía que la moral era otro orden respecto a lo natural, como un salto de la evolución. Pero no puede dejar de ver a su alrededor, tras la Gran Guerra, como, lejos de haber servido de purga

---

<sup>800</sup> PM, p. 175/145.

<sup>801</sup> PM, p. 153/128.

de los males del mundo, éstos se reproducen y siguen agitándolo. Así, su crítica a los excesos del intelectualismo terminará por ser una crítica al individualismo como valor supremo de la sociedad. Siendo, como explica en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, casi una contradicción, pero el desarrollo tecnológico ha distanciado al hombre de las necesidades más apremiantes propiciando asimismo el egoísmo como modo de vida. Contra esta tendencia opondrá la mística, acto creador individual pero volcado a lo colectivo, a devolver los valores de solidaridad y cooperación que parecen perdidos. No es pues extraño que encuentre en el cristianismo primitivo los relatos de esta gesta, que veinte siglos antes tuvo que ser contada para contrarrestar el relativismo. En el contagio del cristianismo primitivo verá el modo de toda reforma moral posible, a partir de un individuo genial, la propagación de una simpatía que una a los seres humanos en un proyecto común de convivencia. Bergson es pesimista sobre la posibilidad de que emerja una personalidad que sea capaz de generar una reorientación de la capacidad de invención técnica que la limite y la oriente hacia la liberación de los hombres en su conjunto, en vez de usarla para hacer dinero<sup>802</sup>.

Cree que una reforma moral del mundo tal cual lo ve en 1932 solo será posible por la acumulación de nuevas reservas de energía potencial de carácter moral que se produzcan a partir de un giro interior de la mirada que profundizando en las potencialidades del espíritu descubra lo que puede dar de sí.

Coincide en las conclusiones de esta obra con las que enunciara en la conferencia “Fantasmas de vivos e 'Investigación psicológica’” de 1913 con cuyas sugerencias abríamos esta investigación.

La civilización occidental ha invertido enormes cantidades de esfuerzos y recursos en la investigación de la materia. Para Bergson hasta cierto punto es lógico en tanto que el ser humano debe ocuparse en primer lugar de lo más apremiante para mantenerse en vida, “no era de desear que se comenzara por la ciencia del espíritu”<sup>803</sup>. Pero el inmenso desarrollo de la ciencia y de la capacidad de invención técnica en la que se ha materializado el conocimiento ha terminado por perjudicar la vida interior.

La extensión de su modo de pensar en el espacio al alcanzar a pensar la psique ha creado una imagen simbólica semejante a un objeto, poniendo a la metafísica y a la psicología sobre “una pista falsa”<sup>804</sup>.

---

<sup>802</sup> DS, p. 326/390.

<sup>803</sup> DS, p. 334/398.

<sup>804</sup> DS, p. 334/399.

La cuestión que se plantea es como vencer la resistencia y la repugnancia a pensar la realidad de esta manera, y a pensar la realidad psíquica, cómo imprimir nuevas fuerzas a las investigaciones de la psique, que a pesar de estar basadas en el testimonio individual, corroboran por sus coincidencias fenómenos como la telepatía<sup>805</sup> o la memoria total. Solo comenzar a tratar estas experiencias con cierta asiduidad abren una “inmensidad de la *terra incognita*”<sup>806</sup> de la psique. Pone en estas investigaciones la esperanza de una reforma moral, mientras:

la humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si solo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses<sup>807</sup>

Somos inventores, intelectuales y fabuladores. Esa es nuestra forma cotidiana de estar en el mundo. Así hemos fabricado órganos artificiales que prolongan nuestro cuerpo y nuestros sentidos, que penetran la tierra y surcan los mares, hemos descompuesto la vida en lo vivo y lo vivo en componentes físico químicos, pero como todo eso no produce sentido, no nos orienta más que a prologar indefinidamente ese esfuerzo, nos sometemos a nosotros mismos por nuestra exigencia de fabricación. Nos convertimos en padres e hijos de un sistema frenético que no parece que tenga límites. Y la fabulación, que quiere ser ese contrapeso solo empeora las cosas produciendo tranquilizantes momentáneos que no cambian sustancialmente el equilibrio de fuerzas. La máscara simbólica con la que hemos recubierto el universo al pensarlo intelectualmente ha recubierto nuestro propio espíritu instrumentalizando el hombre por el hombre. La mayor represión no viene ya de la sociedad sino de uno mismo, de la máscara que el lenguaje y el intelecto construyen y que las fabulaciones hilvanan creando trajes en serie que compramos y llevamos sin preguntarnos por qué.

El adormecimiento de la cultura occidental produce protestas también, pero no lo suficientemente enérgicas como para contrarrestar un sistema tan lleno de mecanismos.

Pero ya sabemos que es solo un relato. Aunque no podamos prescindir de ello.

---

<sup>805</sup> DS, p. 337/402.

<sup>806</sup> DS, p.337/ 403. Expresión que también utiliza en la conferencia ante la Society for psychical Research en 1913 con motivo de su proclamación como Presidente. Cfr. ES, capítulo III, pp. 61-84/69-92.

<sup>807</sup> DS, p. 338/404.

## 6. Excursus sobre un posible diálogo entre Tagore y Bergson

Volver a las filosofías de Tagore y de Bergson y examinar sus posibles coincidencias es un modo de cambiar el modelo de vida, es una reivindicación de la necesidad de cambiar. Es una denuncia de la pasividad. Es un grito contra la dejadez. Es una exclamación contra el olvido. El olvido de las grandes críticas al sistema cultural, social y económico que hoy está plenamente implantado en Europa y perfectamente exportado al resto de continentes. Y no se trata de volver a Marx y volver a criticar el capitalismo, sino, más allá, criticar el entero sistema de pensamiento sobre el que se construye la cultura occidental.

¿Por qué Tagore y Bergson? Porque a diferencia de Marx, Nietzsche y Freud, grandes críticos de Occidente, Tagore y Bergson fueron los filósofos de moda del momento. El uno en Francia y con gran repercusión en Europa, América Latina y EEUU; el otro en la India, con gran repercusión social y cultural tanto en su país como en Europa y también en América.

El desencadenante de esta reflexión es un testimonio de la época que demuestra que Tagore y Bergson estuvieron cerca de encontrarse en París pero no debieron llegar a hacerlo física y personalmente. Los argumentos e ideas que aquí se expondrán son un ejercicio de filosofía ficción que podrían servir para figurar lo que pudiera haber sido una conversación entre ambos filósofos, que circularon por los mismos ambientes, polemizaron con los mismos intelectuales<sup>808</sup> y sobre todo, pensaron no sólo sobre metafísica y epistemología sino sobre el modo de vida de su tiempo: sus orígenes, sus bases epistemológicas, sus paradojas, sus falacias, sus errores, sus temores. Y de este modo se aventuraron a proponer otro modo de pensar que implicaba otro modo de vivir, cada uno desde una tradición diferente pero desde una misma preocupación. Acercar sus propuestas y volverlas a poner en circulación quizá sirva para desperezarnos.

Las filosofías de Bergson y de Tagore son además las bases para una reflexión sobre la relación entre los sistemas culturales que caracterizan a Oriente y Occidente. Ambos pensadores coinciden al interpretar las cuestiones que los unen y los separan desde la metafísica pero con amplias implicaciones psicológicas y políticas. Los dos son Premio Nobel de literatura (1927 y 1913 respectivamente), ambos gozaron de gran fama y reconocimiento social e intelectual a lo largo de sus vidas y desempeñaron funciones de representación política de sus países en el extranjero. Sus reflexiones se sitúan en el tránsito

---

<sup>808</sup> Es bien conocida la conversación mantenida entre Tagore y Einstein sobre la existencia de Dios por un lado, y la discusión que mantuvieron Bergson y Einstein tras una conferencia de este último, y que motivó el ensayo *Duración y simultaneidad* de Bergson criticando la interpretación einsteniana del tiempo a la luz de los datos que conformaban la física cuántica del momento.

del siglo XIX al XX y contienen profundos análisis del malestar social y cultural tanto del tiempo en que vivieron, como del que entreveían que se avecinaba.

Mediante el examen de sus propuestas observaremos como una crítica al positivismo, a las ciencias experimentales y al exceso de confianza en el potencial de la razón, en la literalidad del lenguaje, en la organización racional de la sociedad, de la producción y de los mercados, todo ello, produce una crítica a la totalidad del sistema de pensamiento con el que se han construido las sociedades europeas y europeizadas, más allá de sus fronteras a través del colonialismo y de la globalización.

Partiremos de un encuentro entre Bergson y Tagore. En uno de los viajes que Tagore realizó por Europa le preguntaron qué opinaba sobre el espiritualismo de Bergson; de ello sólo ha trascendido un comentario a través de fuentes indirectas<sup>809</sup> pero será suficiente para plantear las cuestiones preliminares de este ensayo. Dice el comentarista: “Rabindranath Tagore acertó, al responder a quien le preguntaba su opinión sobre el bergsonismo, que hacía mucho que la India había pasado por tal filosofía, siendo fácil descubrirla en algunos de los viejos sistemas hindúes”<sup>810</sup>. Es decir, que Bergson había recorrido siglos hacia atrás en la cultura occidental y alguno hacia delante por la ruta oriental situándose en los albores de ésta.

El comentario de Tagore sobre la filosofía de Bergson nos llevará un poco más lejos en la comprensión de la cultura occidental desde la crítica de Bergson y la relación de esta crítica con un acercamiento desde Occidente al modo de pensar de las culturas orientales, concretamente al hinduismo. Y ello para revisar las propuestas de Bergson no como una oposición o una elección entre estos modos de pensar y de ser de las culturas, sino de una reorganización y reintegración de ambos en un nuevo modo de comprender el conocimiento y la vida humana, que converge con la filosofía de madurez de Tagore.

Entonces, cabría otra pregunta, ¿por qué le preguntaron a Tagore sobre el espiritualismo de Bergson? Para contestar habría que intentar reconstruir el ambiente de la época, habría que preguntarse por qué se interpretó claramente como espiritualista la filosofía de Bergson que, sin embargo, no se ajusta a esta etiqueta sino que permite otras, e incluso opuestas. Aunque ha sido relacionado por sus comentaristas más con los espiritualistas que con los materialistas y aunque su filosofía contenga grandes dosis de ambas, Bergson coloca al

---

<sup>809</sup> Thibaudet, *Le bergsonisme I y II*, Éditions de la nouvelle revue française, Paris, 1923. Realiza un amplio comentario de la vida y obra de Bergson, con el valor añadido de haber sido contemporáneo suyo, por lo que da cuenta de la percepción y recepción de su filosofía en la sociedad y en los círculos intelectuales de la época. Citado también por Benrubi, *Bergson*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942, p. 14.

<sup>810</sup> Thibaudet, *Le bergsonisme II*, p. 240.



espíritu o a la psique, según se quiera, en el centro de la experiencia, a partir de lo cual, reevalúa la posición y las funciones de las facultades psíquicas y prácticas del hombre, tanto del espíritu como del cuerpo. Produce de este modo una ampliación del ámbito y de la importancia de la psique en cuanto a la vida humana y a la definición misma de ser humano. Esta ampliación se produce desde una perspectiva empirista que podría incluso acercarse al pragmatismo de su amigo William James y que él denomina como actitud positivista, pero donde la experiencia y el concepto de positivismo solo utilizados por Bergson con otro significado completamente diferente al de Comte y sus seguidores.

Y aun así, en el trasfondo de la pregunta que nos hacíamos, haciendo una reconstrucción de ficción, habría una cierta intención de interpretar a Bergson como un poco al margen, o yendo hacia fuera de los modelos y propuestas predominantes en la filosofía occidental de su época. Y es ahí donde la pregunta cobra más fuerza, porque ese elemento de extrañeza que podemos suponer en el entrevistador a la hora de pensar el bergsonismo es, justamente, la extrañeza que nos producen las filosofías no occidentales.

Desde esta generalización vamos a intentar desgranar qué tintes y tendencias orientales tiene la filosofía de Bergson, tanto para que pueda haber planteado la pregunta que le formularon a Tagore, como para que Tagore respondiera lo que respondió, asimilando a Bergson a la vía del pensamiento que él practicaba. Asimismo, observaremos la convergencia de ambos pensadores en cuanto al planteamiento de una crítica a la actualidad desde sus diferentes tradiciones culturales, las afinidades de sus concretas concepciones del ser humano y del universo<sup>811</sup>, de sus propuestas creativas para evitar prolongar y promover los malestares de sus culturas así como del olvido en que cayeron sus análisis y propuestas.

Antes de nada necesitamos preguntarnos ¿qué entendemos por cultura occidental? A finales del siglo XIX la cultura se identifica con los logros del progreso de la ciencia y de la técnica. El reinado del positivismo en la filosofía y en otras disciplinas apoya a una ciencia optimista, exaltada con la posibilidad de llegar a un conocimiento total del mundo, a la posibilidad de intervenir cada una de sus materias y de sus relaciones y convertir todo el universo en una máquina a nuestra disposición. Las interpretaciones mecanicistas del mundo se alían con los diferentes determinismos (físico y psicológico) para dar cuenta, mediante una extensa aplicación del principio de causalidad, de todo lo que acontece.

El éxito de la revolución industrial es incontestable, y sin embargo, a la par de este

---

<sup>811</sup> La exposición comenzará por Bergson para continuar con Tagore. Si bien se podría haber optado por un desarrollo a dos pasos, comparando punto por punto cada cosmovisión, se ha privilegiado la separación para no confundir al lector con comparaciones que la propia lectura producirá sin esfuerzo.

optimismo se desarrollan filosofías y se escriben novelas, poemas y obras de teatro que hablan sobre la deshumanización de la cultura, la necesidad de recuperar otras vías de desarrollo humano que involucren a la ética, los afectos, los valores ilustrados de igualdad que tan mermados están en las sociedades occidentales, es decir, prestar un poco de atención al modo en que se vive esta vida, no desde los triunfos del conocimiento, sino desde los problemas propiamente humanos que no se solucionan por la vía de la ciencia por mucho que ésta se desarrolle.

La filosofía del francés Henri Bergson es un ejemplo de crítica total a los cimientos de la cultura occidental desde Grecia hasta principios del siglo XX. Toma la tradición intelectualista y la somete a una crítica integral para limitar sus usos y sus aplicaciones, así como para denunciar los abusos que se han cometido en su nombre.

Dentro de este movimiento intelectual y crítico, hay que destacar el papel que desempeñó Bergson en la sociedad de su tiempo. De gran fama entre los burgueses, intelectuales y artistas de su época, a sus clases asistían tanto alumnos como curiosos interesados en la nueva filosofía que presentaba. Escritores, intelectuales y políticos sucumbieron a su capacidad de sugestión y de seducción y se atrevieron a seguir el hilo de sus deseos y de las tendencias que describía. Se atrevieron a movilizar sus conceptos, sus ideas preconcebidas y los límites asumidos para ponerlos en danza y antes de volverlos a pensar, sentirlos desde la intuición.

¿En qué sentido es la crítica de Bergson una crítica a Occidente?

Analizando el modo de proceder del intelecto en cuanto modo que caracteriza el modo en que se desarrolla la ciencia y la organización social occidental, Bergson se posiciona en contra de la absolutización del conocimiento científico, contra la intelectualización de todos los procesos vitales y sociales, contra la simplificación de la vida y contra la renuncia a la libertad.

Sitúa en la confianza en el intelecto lo que habría producido en diferentes tradiciones filosóficas occidentales un rechazo frontal al cambio y al movimiento, privilegiando el modo de proceder estatizante y sintético del intelecto respecto a los sentidos, internos y externos, y produciendo metafísicas que excluyen el movimiento de su pensamiento de la sustancia y del ser.

Invertiendo esta tendencia, reorganiza tanto el papel de las facultades humanas. Replantea los problemas del conocimiento de este *homo faber*, volcado en la acción, que es *sapiens* eminentemente pero para la acción, no como facultad definitoria central del ser humano. Su

idea es deshacer la tendencia occidental de tomar la parte por el todo, es decir, de considerar que el ser humano es principal y fundamentalmente un ser racional y volverlo a situar en el contexto más amplio de la vida en cuanto acontecimiento biológico en la que el hombre es un hacedor de técnica y de ideas pero en perpetuo movimiento con el resto de los seres vivos, de la naturaleza y de la materia: hacedor porque es libre y porque los instintos se han debilitado en el ser humano. Su ámbito de indeterminación es variable, no absoluto.

Crítica pues las concepciones y hábitos intelectuales que tienden a fijar, a estatizar el movimiento cuando lo piensan. Y aunque son hábitos útiles en cuanto al desarrollo de cierto conocimiento referido al ámbito material de la realidad, el modo de conocer que produce esta vía no es aplicable al conocimiento de la realidad humana, de la psicología, ni de cómo vive el ser humano su vida, realidad que para Bergson es pura movilidad. Al establecer dos modos de la realidad Bergson se da cuenta que el éxito del intelecto le ha llevado a extralimitarse y a querer aplicarse más allá del ámbito que le es propio y donde es útil. Esta extralimitación sería el origen de muchos problemas filosóficos y científicos mal planteados y de soluciones falaces.

Éste realiza una revisión de la historia de la filosofía, como una crítica radical a la tradición comúnmente aceptada de la lógica occidental. Para invertir la tendencia que predomina en esta cultura: la de la voluntad de saber y de poder aliadas con la determinación, limitación, clasificación, con el principio de identidad y de no contradicción, y en fin, con el ordenamiento racional de todo lo que es. Caracteriza a la historia del pensamiento occidental como la historia de un terror, de un gran miedo al cambio y al movimiento que comienza con la negación del cambio de las paradojas de Zenón, máximo representante del intelectualismo griego y origen de las concepciones predominantes de los conceptos y principios de la ciencia y de la filosofía modernas.

Nuevamente, la diferencia entre la realidad misma y la que la inteligencia conoce es de tipo la parte por el todo. Lo que la inteligencia conoce es apenas un aspecto del todo, que no capta, ni refleja, ni representa el movimiento y el cambio, sino que señala sus trayectorias y sus momentos destacados proyectándolos necesariamente en el espacio, perdiendo la singularidad, la continuidad y movilidad que percibimos inmediatamente. Y aun así, la inteligencia ha pretendido elevarse sobre el resto de potencias psicológicas como la única capaz de conocer; se ha absolutizado a sí misma exaltando su modo de proceder, sin importarle las renunciaciones y simplificaciones en las que incurría así como en las implicaciones prácticas que provocaba.

Bergson postula la existencia de dos modos de realidad diferentes e irreductibles. Uno, el de la conciencia: continuo, creación constante y móvil, y otro, el de la materialidad: descomponible, analizable matemáticamente, estático y lleno de repeticiones como fruto de la generalización. Uno, inaccesible al intelecto, el otro, accesible. Esta característica ha propiciado que la vida de la conciencia haya sido desatendida y minusvalorada en cuanto a su potencial epistemológico, debido a un exceso de atención de la conciencia al mundo externo que implica un descuido de la atención a la vida interior. Para cambiar esta proporción se requiere un esfuerzo de atención, para liberarse de los prejuicios y conocimientos que habitualmente aplica en su vida práctica, es decir, en la acción que habitualmente absorbe todo el tiempo y esfuerzo, para poder dedicar ambos a la introspección.

Queda claro que el movimiento es incognoscible para el intelecto, pero entonces, ¿cómo es que lo conocemos de hecho? Como afirma Izuzquiza, “en el rechazo a la repetición que ofrece Bergson se encuentra no sólo una reivindicación de un nuevo modo de pensar, sino también el preámbulo de un nuevo concepto de identidad centrada en el proceso y no en un elemento estático, que pude aislarse con facilidad”<sup>812</sup>. Será en la caracterización de este otro modo de pensar donde encontremos la vía de acceso a la movilidad pura y a la conciencia, así como los fundamentos para una metafísica del proceso y del cambio.

El ser humano puede soportar la visión directa del cambio, sin necesidad de mediaciones, a través de la introspección, y para ello debe recurrir a lo que se le da como inmediato a la conciencia. Bergson llama la atención sobre la necesidad de soportar esta percepción interna que se nos da como movimiento y cambio sin cortes y en creación constante para ampliar nuestra concepción de la realidad, aunque toda la historia de la filosofía lo haya evitado rechazando todo aquello que no era susceptible de ser intelectualizado.

Si el conocimiento intelectual es un conocimiento interesado para la acción en el mundo material y social, el otro modo de conocimiento será desinteresado y representará la atención que el espíritu se presta a sí mismo. Este es el modo de la intuición, como el instrumento adecuado para captar la movilidad misma y que encuentra en ella su plena realización. “La intuición es, más que una facultad divergente respecto a la inteligencia, la manifestación más clara y evidente de la vida, la presencia del dinamismo de lo real en el sujeto humano”<sup>813</sup>.

Por ello su filosofía es una reivindicación de la intuición como facultad de conocer aquello que al intelecto se le escapa, apuntando hacia otras formas de relación entre la

<sup>812</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza, 1986, p. 223.

<sup>813</sup> Izuzquiza, I., *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza, 1986, p. 245.

psique, el cuerpo y el mundo no dominadas por una concepción mecanicista de la vida y del hombre, sino por una concepción organicista, inaprensible en su totalidad por la vía del intelecto, pero cognoscible en la medida en que tomamos conciencia de lo que vivimos y sentimos.

El papel de la filosofía de la intuición consistirá primero en provocar una serie de esfuerzos para liberarnos de los hábitos del intelecto aplicados a la observación de nuestra vida interior. Para observar la conciencia en tanto movilidad pura es necesario dejar atrás los hábitos que cortan y fijan lo observado. Sólo a través de la experiencia directa de la conciencia lograremos conocerla a través de la intuición. Nadie te lo puede contar ni demostrar, solo experimentando la intuición se puede conocer qué es.

La intuición nos lleva a una percepción completa de la realidad por un cierto desplazamiento de nuestra conciencia: se trataría de desviar nuestra atención del lado prácticamente interesante del universo, e inclinarla hacia el que, prácticamente, no sirve para nada. En cuanto hagamos esto, percibiremos el cambio como sustancia de las cosas, convenciéndonos de que la realidad es cambio, que el cambio es indivisible y que, por tanto, en él el pasado se une con el presente; en resumen, nos habituaremos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*<sup>814</sup> cambiando la tendencia iniciada en Grecia por Zenón de Elea de pensar en el espacio.

La duración pura de toda mezcla queda caracterizada como “la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre los estados presentes y los estados anteriores”<sup>815</sup>. Es decir, aquello que experimentamos cuando nos evadimos de las exigencias del mundo práctico material y social y de lo cual tenemos una experiencia inmediata a través de la intuición y que está posibilitada por la intervención de la memoria<sup>816</sup>.

En su obra sobre *La evolución creadora*, Bergson expone su cosmovisión como una síntesis creadora y productiva del mundo y de la vida que las aglomera, a la vez que lucha contra los múltiples aspectos simplificadores y reductivistas del positivismo empirista y del intelectualismo. Trata especialmente el problema de la evolución biológica, la evolución cósmica, la significación de la vida, la naturaleza del espíritu y de la materia en una teoría

---

<sup>814</sup> PM, p. 176/146.

<sup>815</sup> DI, p. 74/77.

<sup>816</sup> La memoria siendo un tema central en la filosofía de la duración, no se trata en este artículo de forma extendida ya que llevaría el planteamiento epistemológico a su desarrollo psicológico, trascendiendo los límites de esta exposición.

que explica los argumentos biológicos y psicológicos que apoyan su teoría del conocimiento.

Concluye *La evolución creadora* afirmando que la realidad se asemeja más de lo que quisiera el intelectualista y el científico de la época, al flujo de una conciencia que dura, es decir, al conjunto de tendencias que en su movimiento constante nunca llegan a realizarse plenamente porque no tienen un fin en sí mismo sino que son puro proceso que se interpenetran mutuamente reorganizando el todo a cada movimiento. La dinámica del mundo sería la siguiente: “todo ocurre como si una gran corriente de conciencia hubiese penetrado en la materia, cargada, como toda conciencia, de una multiplicidad enorme de virtualidades que se interpenetraban. Ha arrastrado la materia a la organización, pero su movimiento ha sido infinitamente retardado y dividido” (...) “Desde este punto de vista, no sólo aparece la conciencia como el principio motor de la evolución, sino que también, entre los seres conscientes mismos, el hombre viene a ocupar un lugar privilegiado”<sup>817</sup>. Conciencia de la vida y conciencia psicológica son un mismo proceso en el que el hombre participa de modo privilegiado asistiendo también a su constante lucha contra la resistencia que opone la materia a todo movimiento.

La unión de la propia conciencia con la Conciencia Universal sería posible dentro del pensamiento bergsoniano ya que en este libro abrió una nueva forma de pensar la duración que hasta ahora estaba inscrita solamente en el ámbito de la psicología humana. Ahora se piensa en cuanto característica propia de todos los seres vivos, independientemente del lugar y de la función que ocupen en la evolución y en la Naturaleza. Ese factor común de lo vivo, de la vida, será la energía que desde la Física cuántica se intentará explicar como aquello mismo que constituye la materia o que más bien, es la materia vista desde otro punto de vista.

Vida y conciencia se identifican en el sentido de que ambas tienen un registro del cambio: toda cosa viviente tiene un registro donde el tiempo se inscribe, es decir, tiene memoria. Ser vivo y conciencia parecen compartir la continuidad del cambio en la que pasado y presente se compenetran creativamente, en la duración verdadera.

Bergson apunta a la necesidad de una crítica con implicaciones prácticas para abrir una parte de nuestra humanidad que en Occidente tenemos atrofiada. Siguiendo esta vía del

---

<sup>817</sup> EC, p. 183/596.

pensamiento encontraremos que en el estadio de evolución del pensamiento de Bergson, Tagore tiene razón: no acaba más que de empezar<sup>818</sup>.

Y así los dualismos se disuelven: sígase el significado de la palabra ‘yoga’, unión entre el cuerpo y lo otro, o mejor dicho, lo mismo, que es Dios, que es *pranha*, que es energía, conciencia, que es duración o psique o mero movimiento o motor móvil. Y este ser sigue teniendo aquellas cualidades de lo absoluto, que nada más lejos que estar fuera de nosotros e inalcanzable para nuestras manos y nuestras vidas, está ahí, en el presente de ‘nuestra’ conciencia que es la Conciencia en cuanto vida en pleno desarrollo, libre.

La filosofía de Bergson es pues preparatoria, preliminar. Por un lado realiza una crítica a la cultura occidental dominada por el intelecto y la necesidad de control analítico de todo lo real. Pero no es una crítica que ponga al hombre en la tesitura de tener que elegir o esto o lo otro, sino que es una crítica que asume la utilidad y la necesidad de ese modo de vivir y de hacer, pero que llama la atención sobre la existencia y la necesidad de abrir y recorrer de otra forma la vida para que sea verdaderamente humana y no sea vivida con el acecho de los automatismos y los hábitos pisándole la libertad. Es quizá esta no necesidad de elegir que pone la necesidad de construir modos de vida y de relaciones sociales donde, tanto la inteligencia como la intuición, puedan desarrollarse sin intentar anularse mutuamente, sino complementándose. Este es el propósito metodológico que se deriva de la obra de Bergson en el que pone a las ciencias y a la filosofía una al lado de la otra, tal como pone la crítica del intelecto y su limitación a sus ámbitos y usos propios (según se deduce de su génesis biológica), como condición de posibilidad de que la intuición se pueda desarrollar y viceversa, la una porque asegura la supervivencia, la otra porque asegura la humanidad. Relación que también debe aplicarse a la relación entre culturas y políticas diferentes, que en vez de enfrentarse e intentar aniquilarse, deben seguir la vía de la interpenetración que queda abierta en el desarrollo de la intuición.

Esta concepción de la conciencia, general y particular, implicará al final de la vida de Bergson un desarrollo práctico explícitamente expuesto. En su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* desarrolló las implicaciones prácticas de poder acceder a la realidad interior y de encontrar ahí el absoluto. Este acceso, dirá, es el propio del místico, que es “una toma de contacto y por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es Dios, sino Dios mismo. El gran místico sería una

---

<sup>818</sup> Pero no por ello desmerece que un solo hombre en apenas 50 años haya logrado proponer, argumentar y mostrar la posibilidad y la necesidad de cierto giro de la atención vital y de la conciencia, tal como han desarrollado los hindúes a lo largo de su historia.

individualidad que sobrepasa los límites asignados a la especie en cuanto a su materialidad, que contribuiría a prolongar así, la acción divina”<sup>819</sup>. Más allá de las interpretaciones teológicas hay que destacar la concepción de Dios como eminente creador.

Bergson propuso dos caminos por los cuales el ser humano podía seguir el movimiento de la evolución al liberarse de las necesidades:

1) Por vía de la liberación de las fatigas producidas por las exigencias físicas y ambientales: la vía de la ciencia y la tecnología. Vía que conlleva el peligro de que el espíritu se haga esclavo del instrumento que le permite emanciparse en un primer momento de la naturaleza.

2) Por vía de la mística, que a partir del impulso de una persona libre y genial, difundiendo su mensaje, poco a poco logra involucrar a las personas en *la simpatía de la intuición*, a la cual denomina en su última obra: amor. Con un claro acercamiento al cristianismo primitivo, esta individualidad, dice, la representa excelentemente Jesucristo.

Una vez expuesta la postura integradora de Bergson, se intentará mostrar a modo de sugerencia, por qué la filosofía de Bergson es *orientalizante*.

El historiador del pensamiento Brice Parain<sup>820</sup> propone una cuestión que converge con la interpretación que se expone en este ensayo. Al preguntarse si hoy hay una o múltiples filosofías, señala que la globalización que lidera Occidente ha influenciado, por ejemplo, a China con el marxismo y a la India con el socialismo. El modo de vida industrial se ha instalado en todas partes con la consecuente propagación de su lógica particular mediante los procesos de colonización, del imperialismo y posteriormente del capitalismo. Pero, al mismo tiempo, los procesos de colonización europeos han despertado la curiosidad de Occidente por las filosofías y modos de vida orientales. Y afirma, “cabe la esperanza de un enriquecimiento recíproco a largo plazo”<sup>821</sup> que quizá sea la vía de la unificación de las diferentes filosofías nacidas en China, India y Grecia. De este modo reconoce la existencia de múltiples filosofías ordenables en tres grandes tradiciones que pueden dialogar. Es en esta esperanza donde se inscriben las obras de Bergson y Tagore que podremos considerar no como dos Filosofías, sino como una, caminando entre Oriente y Occidente. Camino que ya empezaron a andar y a poner en práctica ambos filósofos.

---

<sup>819</sup> DS, p. 233/280.

<sup>820</sup> *Historia del pensamiento prefilosófico y oriental*. Dirigido por Brice Parain. S. XXI, Madrid, 1972.

<sup>821</sup> *Historia del pensamiento prefilosófico y oriental*. Dirigido por Brice Parain. S. XXI, Madrid, 1972, p. 3.



No se trata pues de asimilar la filosofía de Bergson a ningún sistema oriental, ya que como se ha observado, Bergson centra sus trabajos en la crítica y reintegración de los dos métodos de conocimiento que describe y que vienen a caracterizar *grosso modo* los métodos privilegiados en Occidente y en Oriente, intelecto e intuición. Mediante el repaso de las principales características de la filosofía brahmánica se tratará de ver hasta qué punto la propuesta de Bergson puede haber iniciado la vía de la unificación de las filosofías, más allá aun de la reintegración de la ciencia y la filosofía occidentales.

La filosofía brahmánica, basada en una casta intelectual, sacerdotal y filosófica transmitía su corpus filosófico-religioso mediante la relación entre maestro y discípulo, apoyada fundamentalmente en el aprendizaje de memoria y la recitación perfecta de las enseñanzas dogmáticas tradicionales. La exégesis sin embargo, estaba limitada a unos pocos y se mantenía dentro de la tradición puramente familiar. La elucidación del maestro, lejos de constituir un peldaño más elevado de la sabiduría, se considera más bien como el testimonio de la debilidad creciente del espíritu humano, que tiene cada vez mayor necesidad de palabras para hallar a su manera la infinita plenitud y la omnipotencia de la intuición original. Incommensurabilidad del lenguaje e intuición inmediata que podemos encontrar en la propuesta bergsoniana y que también recoge el hinduismo.

Según esto, no hay una oposición excluyente entre pensamiento especulativo e intuitivo, sino que cada uno, como en Bergson, es el medio propicio para conocer uno de los dominios de la realidad en los que los brahmanistas la dividen: el *dominio visible* es cognoscible a través de la percepción y de la inferencia que la extiende, aunque sin añadirle nada. El *dominio invisible* se conoce a través de la Palabra Revelada, es decir, de la transmisión de una tradición que no tiene comienzo. De este modo la epistemología india asegura la validez del conocimiento según el modo o medio de adquisición de éste. La verificación es accesoria.

La ausencia de una estructura del conocimiento se debe a que los objetos que percibo los conozco plenamente, al modo del conocimiento absoluto en Bergson, no hay progreso en el conocimiento, y en este caso, tampoco perspectiva histórica (punto éste divergente de la propuesta bergsoniana). Pero esto no implica la ausencia de una lógica racional ya que de hecho subyace a la interpretación de los mitos de la tradición literaria hindú, como esfuerzo de dar forma lógica a su universo religioso. Así, mística y racionalización van de la mano.

Los seis sistemas principales de la filosofía-teológica hindú (Mimamsa, Vedanta, Nyaya, Vaisesika, Samhya y Yoga) aparecen totalmente constituidos en la época antigua de la que datan los *sutras*, aforismos mnemotécnicos que sintetizan el pensamiento hindú. Estos sistemas, sin embargo, no son sino diferentes puntos de vista sobre una misma y única verdad, por lo que a lo largo de los siglos han tendido a aproximarse, conceptual y ritualmente.

A pesar de su concepción epistemológica cerrada que implica que nada nuevo se puede conocer, hay detrás una teoría metafísica que hace del cambio universal la verdad suprema. El dolor es la tonalidad afectiva fundamental de la existencia empírica. Contra el dolor, la sed de placeres, de existencia y de cambio, en los Upanishad (Sermón de Benarés) se propone una aniquilación del deseo y de todo aquello que le pueda dar cabida. El camino sagrado queda caracterizado por la fe, la voluntad, el lenguaje, la acción, la dedicación, la memoria y la meditación puras, es decir, alejadas de las pasiones y los estímulos del cuerpo y del mundo material. De ahí que las etapas de la vida del brahman culminen con una ascesis y soledad radicales. Estas etapas de la vida del brahman van del estudiante mnemotécnico de los aforismos y textos de la tradición, al amo de casa que crea una familia y se preocupa de ella y de los ritos; por último, al renunciante o ermitaño errante, que renuncia a la vida material y social.

La cuestión hermenéutica de los textos de la tradición abrirá la especulación sobre la relación entre el lenguaje y la realidad. La gramática, en cuanto relación estable entre ambas, será lo que asegure una buena interpretación textual. Pero aun así, la incapacidad del conocimiento discursivo de conocer lo absoluto, en cuanto manifestación de un proceso de diferenciación progresiva en el tiempo, centrará el interés del conocimiento en la intuición, único modo de acceso al absoluto y además, el único útil para el hombre.

Tagore, siendo el gran poeta hindú, religioso y patriota, no gozó de la aprobación de los sectores radicales del hinduismo antes de lograr el reconocimiento del Premio Nobel en 1913<sup>822</sup> porque no siguió la vía dogmática de esta tradición. Le acusaban de cometer faltas idiomáticas en bengalí y de introducir y mezclar estructuras narrativas que atentaban contra los rigores de la vieja y respetable preceptiva textual. Hasta la entrega del Nobel, Tagore se dedicó fundamentalmente a la creación poética en todas sus variantes. De esta etapa destacan la composición de cientos de canciones y sus libros de poemas *Kabi Kahini* (1878),

---

<sup>822</sup> Fue la primera persona no europea en recibirlo.

*Sonar Tari* (1894) *La nueva luna* y *El jardinero* (1913), *Gitanjali* (1910, -por la que le concedieron el Nobel-), obras de teatro, cuentos y aforismos entre otros<sup>823</sup>.

Pero su labor intelectual y artística no se limitó a una innovación lingüística y a la creación literaria. A principios de siglo, tras la muerte de su esposa y de dos de sus hijos, tras las críticas que recibía por su obra y sus posiciones políticas, Tagore creó una escuela: Santiniketan.

Santiniketan no era un sitio más. Era el sitio de retiro de su padre, Debendranath Tagore, ejemplo e inspiración para Rabindranath, y para los indios contemporáneos que lo veneraron como a un santo por su trabajo en la recuperación de los sutras tradicionales. Su padre, perteneciente a una familia acomodada de Bengala, transitó los diferentes modos de vida del brahman. Disfrutó de los placeres de la vida, formó una familia y en la madurez compró unas tierras donde construyó un santuario y pasó largos periodos de tiempo retirado en ‘su mundo propio’. Al morir, Tagore heredó el lugar donde construyó una pequeña escuela que hoy es una Universidad de prestigio internacional.

Estudiando su labor como maestro indagaremos en su filosofía y en su religión, en su concepción de la educación, de la divinidad, del mundo, de la religión y de las relaciones entre Oriente y Occidente; todo ello en el contexto de la India colonizada por Gran Bretaña que se debatía entre su cultura tradicional y la cultura europea industrial que había exportado el Imperio Británico y que había desmantelado su modo de vida tradicional. De este modo se podrá apreciar hasta qué punto converge con las críticas de Bergson al intelectualismo, a la sociedad, al materialismo así como en sus propuestas.

A pesar de que Tagore está considerado como uno de los grandes patriotas de la India, las ideas que expone en sus *Meditaciones*<sup>824</sup> ponen de relevancia que no cree en un patriotismo encerrado en sí mismo sino abierto a todo el mundo, a todas las naciones y a todos los seres humanos; más que un patriotismo, su pensamiento puede ser caracterizado como un humanismo. Su religión es la religión de la vida y de la libertad de los seres humanos, no en cuanto pertenecientes a una raza, casta o secta religiosa, sino en cuanto seres naturales que viven en unidad con la Naturaleza.

Sin embargo, el mundo en el que vive no se le aparece a Tagore como un mundo de

---

<sup>823</sup> Se puede encontrar una selección de obras en la *Obra escogida* traducida por Cenobia Camprubí en 1955. Editorial Aguilar, Madrid. No es baladí que fueran ella y su marido los introductores de Tagore en España, responsables de múltiples ediciones además de este volumen recopilatorio que contiene sus más importantes obras poéticas.

<sup>824</sup> Tagore, R., *Meditaciones. Seis ensayos sobre filosofía y estética*. Ed. Escelier, S.A. Madrid, 1961. Prólogo de Emilio Gascó Contell.

libertad, de creación, de intercambio armonioso con el conjunto de la naturaleza y de espiritualidad, como canta la tradición. La renuncia a la libertad, la religión del lujo y del dinero, de la fabricación industrial, se oponen y dificultan la vida práctica y espiritual del hombre, tanto en la India como en Europa<sup>825</sup>. Pero la recuperación de la espiritualidad que le es propia al hombre no es una misión fácil.

Las *Meditaciones* están compuestas por seis ensayos dedicados a la naturaleza del arte, a una exposición de su experiencia en la escuela de Santiniketan, a su concepción de la personalidad como centro de toda su filosofía, al despertar de la conciencia y a su visión de las mujeres. En ellos Tagore recorre estos temas revisando el tratamiento que se les ha dado en Occidente y en la India. El mero hecho de que se ocupe de ambos exámenes a la vez da cuenta del interés que fundamenta, como él mismo declara, la necesidad y la posibilidad de aunar ambas vías, ya que son dos modos de lo humano que no tienen que reducirse el uno al otro sino desarrollarse, complementándose mutuamente. Tal como también observó y manifestó el propio Bergson.

Ambos proyectos tienen un fin práctico, la libertad como desarrollo de la interioridad o personalidad contra las servidumbres materiales y físicas que predominan en las culturas materialistas y ambiciosas de poder y riquezas fútiles y efímeras. El proyecto práctico de Tagore estará centrado en su escuela, que contra la burocratización y el esquematismo que impone el modelo europeo que se había implantado en la India, piensa que “el objeto de la educación es libertar la mente, lo cual sólo puede conseguirse por el sendero de la libertad misma, aunque ésta ofrezca peligros e implique responsabilidades como la vida toda”<sup>826</sup>.

Ahora bien, afirma: “pero el problema, bien difícil de resolver en los tiempos que corren, es el de cómo ha de adquirirse ese conocimiento práctico del mundo. Porque ahora los hombres han comprometido su tiempo de tal manera, que no tienen un rato disponible para darse cuenta de que sus actividades son únicamente movimiento con escasa dosis de verdad, y de que su alma no ha encontrado el mundo al que pertenece”<sup>827</sup>. La abdicación de la libertad se le aparece como un hecho de tal calibre que amenaza el futuro y las posibilidades de cambiar el presente para volver a construir las condiciones de posibilidad de la libertad.

Entonces, ¿en qué mundo y en qué tiempos viven las personas de su tiempo (y del nuestro)? “El mundo social del hombre viene a ser, a veces, como ciertas nebulosas; consiste

---

<sup>825</sup> Tagore realizó varios viajes a Europa donde tuvo la oportunidad de encontrarse con representantes políticos, escritores, pensadores, físicos.

<sup>826</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 129.

<sup>827</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 110.

principalmente en una niebla de abstracciones bajo nombres tales como la sociedad, el estado, la nación, el comercio, la política y la guerra”<sup>828</sup>. Estas nociones tomadas en sí mismas no tienen relación alguna con el arte y con la vida, son abstracciones útiles para la supervivencia social pero no para la vida misma. Tomadas en su puesta en práctica en los individuos representan las tragedias de Edipo y de Hamlet. Ejemplos occidentales que Tagore entremezcla con otros de los reglamentos de Manu, por ejemplo. Es la vida en su actualización, en su ser vivida, en la que se da el arte. En su singularidad, en su individualidad llena de mil matices inabarcables en cualquiera que sea una formulación general y abstracta, porque la vida es sumamente concreta. Y vivida así, tiene una forma artística. Sin embargo, “cuando aceptamos como verdad una máxima científica tal como la de “la supervivencia del más apto”, todo el mundo de la personalidad humana se transforma inmediatamente en un desierto monótono de abstracciones, donde las cosas se hacen terriblemente sencillas porque están despojadas del misterio de la vida”<sup>829</sup>.

Tagore, como Bergson, opone la racionalidad al conocimiento interior no racionalizable, el conocimiento de la ciencia: por un lado somos “el ser razonador que en nosotros busca también simplificar las cosas reduciéndolas a su principio más íntimo (...) Pero la diferencia (respecto al artista) consiste en que el hombre de ciencia busca un principio impersonal de unificación, que puede aplicarse a todas las cosas”<sup>830</sup>, pero por otro, “cuando -el artista- mira un árbol lo ve como único, no como el botánico que generaliza y clasifica”<sup>831</sup>, opone el conocimiento general e impersonal *versus* el conocimiento singular y personal. Tagore, como Bergson, diferencia entre dos facultades y dos modos de tratar y vivir las cosas y la vida: una racional y general y otra personal, o como diría Bergson, intuitiva y singular. Ambos coincidirán en llamarla ‘amor’ en su expresión más plena.

Tagore piensa que “la relación cierta del hombre con el mundo es una relación de amor personal y no efecto de una ley mecánica”<sup>832</sup>, a partir de lo cual elabora en el tercer ensayo su noción de personalidad, verdadero núcleo de su pensamiento donde se relacionan íntimamente la personalidad humana, la verdad, la divinidad y el universo.

Uniéndose a la definición bergsoniana de la evolución creadora de la personalidad, dice: “el hombre sólo es verdadero en el punto en que siente su infinitud, en lo que tiene de

---

<sup>828</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 89-90.

<sup>829</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 90-91.

<sup>830</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 77.

<sup>831</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 77.

<sup>832</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 96.

divino, y lo divino es lo que hay en él de creador. Por lo tanto, crea al alcanzar su verdad.”<sup>833</sup>. Aunque por un lado considere que el mundo está ya dado de una vez para siempre, sin embargo, define lo humano y la vida como una creación libre, porque “los designios de la Providencia jamás son despóticos y aislados. Siempre ofrecen la armonía de una totalidad y de una continuidad íntegra con todas las cosas”<sup>834</sup>, y entre ellas, la creación humana en un universo que se le presenta a la intuición como infinito, por dentro y por fuera de su persona.

La vivencia y el encuentro con la verdad se da “donde no sólo hay perpetuación de raza, sino alegría de vivir y amor de nuestros semejantes, simpatía y abnegación: ahí es donde se nos revela la Personas que es infinita. Allí no se nos proponen simples hechos, sino que sentimos el vínculo de la relación personal que ata por siempre nuestros corazones a este mundo. Y esto es la Realidad, que estriba en la verdad hecha nuestra”<sup>835</sup>. “Porque cuando se intensifica en nosotros la conciencia de nuestra propia personalidad, ejercemos la divina aptitud de ignorar la tiranía de los hechos”<sup>836</sup>. Personalidad contra hechos, complejidad orgánica, procesual y divina contra la tiranía de la facticidad, de la materialidad, de la finitud.

Como para Bergson, para desarrollar la intuición y la libertad creadora, es necesario evadirse de las exigencias del mundo material y social (ascesis brahmánica), y buscar el sentido de la vida en otros lugares y de otros modos: “poseemos una personalidad para la cual la materia y la fuerza no tiene sentido a menos que se relacionen con algo infinitamente personal, cuya naturaleza hemos descubierto, hasta cierto punto, en el amor humano (...) que no puede ser un simple hecho físico ni otra cosa más que una expresión de la personalidad”<sup>837</sup>.

La realidad del mundo pertenece pues a esta personalidad, y no al raciocinio. Pensar el mundo nos distancia de su vivencia hasta llegar a parecernos antagonista: “el hombre tiene que regresar al través de esta digresión de duda a la sencillez de la verdad perfecta, a su unión con el todo en un vínculo infinito de amor”<sup>838</sup>. Punto en el que coincide con la conclusión de *Las dos fuentes* de Bergson; unión que se opera en Bergson por lo que él llama la ‘simpatía’.

---

<sup>833</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 84.

<sup>834</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 106.

<sup>835</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 86.

<sup>836</sup> Tagore, *Meditaciones*. p. 87.

<sup>837</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 110.

<sup>838</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 97.

Ambos consideran la necesidad de crecer en un mundo humano en armonía con el mundo natural que nos rodea, sacando de cada ser humano lo que tiene de individual sin pretender homogenizarlo como si fuera una fabricación en serie: “la línea de la vida no es recta, porque gusta de jugar al altibajo con la línea del tipo medio”<sup>839</sup>.

La escuela de Santiniketan fue la ilusión de su vida, un ensayo de humanismo práctico y de convivencia humana de alcance universal, donde se acogía a personas de cualquier creencia y cultura. La propia escuela se planteó como un lugar de encuentro entre Oriente y Occidente, donde los estudiantes indígenas aprendían las ciencias y lenguas europeas y los europeos la lengua, la música, la filosofía y la literatura hindúes. Un centro de encuentro y desarrollo personal que estableció poderosos lazos espirituales entre dos mundos separados por prejuicios de raza, religión y color, a fin de que pudieran unirse en un solo y mismo anhelo de bienestar universal.

Contra las escuelas comunes y la sociedad para los que “la vida sólo es perfecta cuando permite que se trate como a cosa muerta, que se la recorte en partes simétricas como convenga”<sup>840</sup>, Tagore trata el proceso de socialización como un proceso de homogenización en serie, de insensibilización, donde no sólo se ignora la simpatía sino que se la reprime: “los hombres tienen que especializarse inducidos por las circunstancias y por imperativos de la uniformidad social”<sup>841</sup>. Pero para Tagore los niños, cuando aprenden a vivir en su sociedad, deberían permanecer al margen y “libres de la necesidad de especializarnos dentro de los reducidos límites del convencionalismo social y profesional”<sup>842</sup>.

La educación en su escuela estaba guiada por su concepción de la educación y de la vida: “el objeto de la educación consiste en que el hombre alcance la unidad en la verdad”<sup>843</sup>; “en la India antigua la escuela estuvo donde se hallaba la vida misma”<sup>844</sup>, en los templos retirados hasta que se maduraba para convertirse en padres de familia: segundo paso de la vida brahmánica. El sistema tradicional había entrado en crisis por la amenaza del sistema burocrático y cultural impuesto por los extranjeros; Tagore diagnosticó el origen de esta crisis como el momento en que “el intelecto se divorció de lo espiritual y lo material, la educación en los colegios concentró todo su empeño en el intelecto y en el aspecto físico del hombre. Dedicamos nuestra atención a dar a los niños informaciones, sin advertir que con

---

<sup>839</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 98.

<sup>840</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 98.

<sup>841</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 100.

<sup>842</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 101.

<sup>843</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 109.

<sup>844</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 111.

estas preponderancias hacemos más honda la división que hay entre la vida intelectual, la física y la espiritual”<sup>845</sup>. Es decir, cuando se occidentalizó. Desde la otra perspectiva podríamos decir que Occidente vive dividido desde hace unos cuantos siglos.

Contra este modo de dación de datos y de información que aluden principalmente al intelecto, Tagore observa en los niños una facultad despierta espontáneamente, mucho más potente para aprender el mundo que el intelecto: “yo creo, que en los niños la mente subconsciente es más activa que su inteligencia consciente. La mayor parte de los más valiosos conocimientos que adquirimos nos han sido enseñados por medio de aquella (...). Esta subconsciente facultad de conocer está totalmente compenetrada con nuestra vida. No es como una linterna que puede ser encendida y graduada por el exterior, sino como la luz que la luciérnaga posee por el ejercicio mismo de su proceso vital”<sup>846</sup>. Observa también que la educación desde el punto de vista occidental se ha dedicado a apagar esta luz y a sustituirla por las luces de la razón. Del mismo modo Bergson observa en los niños tanto la capacidad de investigar como la de inventar que viene colapsada por la enseñanza de los resultados de siglos de ciencia, es decir, de información; a lo que se pregunta si no es más conveniente para potenciar el desarrollo de los infantes enseñarle los métodos y que ellos mismos experimenten y busquen por sí mismos los interrogantes que plantea la vida.

Bergson y Tagore encuentran sumamente insatisfactorio el modo de conocimiento de la ciencia para satisfacer las necesidades propiamente humanas, necesidad de sentido, de comprensión, de simpatía, de amor. Piensa Tagore que “podremos hacernos poderosos por obra del conocimiento, pero no llegaremos a la plenitud sino por obra de la simpatía. La más alta educación es aquella que no sólo nos suministra datos, sino que pone nuestra vida en armonía con toda la existencia”<sup>847</sup>. Y quizá es porque perseguimos el poder entendido como poder sobre lo otro y sobre los otros que perdemos la armonía e incluso las potencias para recobrarla. El exceso de racionalización no es pues un fin afín a la felicidad y a la perfección sino un callejón sin salida y sin conexión con estos dos estados. Para buscar la plenitud habrá que reconducir entonces a la razón para que no empobrezca el conjunto de la vida y permita la búsqueda de la plenitud.

La educación en la naturaleza y en la pobreza facilita el pleno contacto con la vida y el mundo, dejando tiempo y libertad para que los niños desarrollen tal facultad. La riqueza de la naturaleza sería su más importante estímulo, apartándoles de las riquezas materiales,

---

<sup>845</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 109.

<sup>846</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 121.

<sup>847</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 99.



“porque vivir con riqueza es vivir principalmente por medio de otros, lo que le quita realidad al mundo que habitamos (...) La riqueza es una jaula de oro en que los hijos de los ricos van amortiguando artificialmente sus facultades”<sup>848</sup>. Tagore, con un estilo expositivo directo, y en primera persona, afirma: “yo, por mi parte, estaba seguro de que los lujos son una carga para los niños (...) el fardo que imponen el orgullo y el placer que los padres gozan en la persona de sus hijos”<sup>849</sup>.

El hombre es pues, capaz de múltiples desarrollos. Pero los hay mejores y peores en relación al conjunto de la creación, los hay más ambiciosos y más humildes, más egoístas o más solidarios, más materialistas o más espirituales: “vivimos por aquélla verdad última que nos emancipa de la servidumbre del polvo y nos da riqueza, no la riqueza de las cosas, sino la de la luz interior; no la del poder, sino la del amor”<sup>850</sup>.

Pero Tagore, como Bergson, no niega la utilidad del mundo de la técnica producto de la inteligencia humana, lo que critica es su impostación dominadora y su tendencia a erigirse como única y suprema facultad y actividad humana: “el mundo civilizado, mundo de convencionalismos y de cosas, se halla en mitad de la carrera del hombre. Ni está al principio ni está al final. Su enorme complejidad y su código de la conveniencia tienen sus ventajas. Pero cuando se consideran estas cosas como un fin en sí mismas (...) entonces los niños sufren y los jóvenes padecen del hastío del mundo, los ancianos se olvidan de envejecer en la paz y en la belleza, convirtiéndose en jóvenes decrepitos”<sup>851</sup>. En estas palabras encontramos la clave de las críticas de Bergson y Tagore: la cultura industrial no es el fin último de los hombres sino un paso más, uno entre otros. El hecho de considerarlo como un fin en sí mismo conlleva también valorarlo como máximamente bueno y deseable, lo cual desvía profundamente el sistema de referencias de la sensibilidad y del sentimiento estético, de los deseos etc... Esta consideración provoca a su vez una dificultad a la hora de criticar y pensar la propia actualidad, sus dinámicas y sus tendencias. Esta dificultad para la crítica implica a su vez un cierre en la perspectiva, un estrechamiento de la vida de los hombres que viven de este modo en estas sociedades.

En este punto de sus *Meditaciones*, la misión escolar de Tagore adquiere una nueva dimensión. Más allá de satisfacer sus propias aspiraciones educativas y de aprendizaje propio, explica: “cuando este pensamiento asaltó mi imaginación con dolorosa intensidad

---

<sup>848</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 105.

<sup>849</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 108.

<sup>850</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 106.

<sup>851</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 106.

(...) ya no era tan sólo mi propia alma, sino el alma de mi país lo que parecía luchar en mí por respirar, (...) lo que necesitábamos era nuestro despertar a la conciencia plena dentro de la libertad anímica, la libertad de la vida en Dios, donde no tenemos enemistad con aquellos que combaten, ni competencia con aquellos que acumulan oro”<sup>852</sup>.

Si bien en Occidente tal vez se crea en la existencia del alma del hombre, sin embargo no se cree que el Universo tenga alma. Tagore era muy consciente de la necesidad de corregir las tendencias predominantes en Occidente para posibilitar la prosecución de la paz mundial, ya que de su potencia y de su ocupación dependía gran parte de la geografía mundial en aquella época (y desde entonces hasta ahora). La noción oriental de la vida, para Tagore “no es una mera deducción lógica, es algo tan real (...) como lo es el aire para el pájaro que lo siente cada vez que bate las alas (...) [Advirtió] no por medio de ningún proceso racional, sino por la iluminación de su sentimiento, que es infinita”<sup>853</sup>.

Tagore luchó por liberar a la personalidad de todo aquello que la sofocaba y exprimía. Toda su vida se esforzó por descubrir los horizontes desconocidos del pensamiento con la ilusión de volver a ligar el arco que separa Oriente de Occidente. Así, lo que parece un mero proyecto religioso y metafísico alcanza cotas políticas que aspiran a la paz mundial duradera fundada en una comprensión mutua de las diferencias, pero no desde la inteligencia, sino desde el corazón. Discernir las diferencias e intentar aunarlas en una misma vía comprensiva es un proyecto político. Asimismo, este alma del Universo que reclama Tagore viene a ser la conciencia bergsoniana en su acepción general, como coincidente con la vida misma.

Y es que, como afirma Tagore en una conversación que mantuvo con Albert Einstein en 1931, la concepción de un conocimiento que no puede ampliarse, es en realidad el reconocimiento de que “no puede haber nada que no sea clasificado por la personalidad humana, lo cual prueba que la Verdad del Universo, es una verdad humana” ya que “todo el universo está unido a nosotros (...) Es un universo humano (...) es un mundo relativo que depende, en su realidad, de nuestra conciencia” y sentencia: “según la filosofía hindú, existe Brahma, la verdad absoluta, que no puede concebirse por la mente individual aislada, ni descrita en palabras, y sólo es concebible mediante la absoluta integración del individuo en su infinitud. Pero es una verdad que no puede asumir la ciencia”, es decir: “no es difícil imaginar una mente en la que la secuencia de cosas no sucede en el espacio, sino sólo en el tiempo, como la secuencia de las notas musicales. Para tal mente la concepción de la

---

<sup>852</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 113.

<sup>853</sup> Tagore, *Meditaciones*, p. 79.

realidad es semejante a la realidad musical en la que la geometría pitagórica carece de sentido”<sup>854</sup>.

Verdad humana, individual y universal, verdad interior, verdad absoluta para el hombre. La ciencia como incapaz de acceder al sentido de la vida. El sentido como vida consciente en el tiempo puro. La explicación matemática contra la interpretación de una melodía musical. Dos modos de ver la vida, dos modos de vivirla. Hasta aquí la explicación. Aquí las sugerencias de Bergson y de Tagore, cada uno a su modo. Que cada uno viva sus propias experiencias y saque sus propias conclusiones. En palabras de Bergson:

Quizás habréis visto delante de nuestros monumentos y de nuestros museos, a algunos extranjeros con un libro abierto en las manos, un libro en el que encuentran las descripciones de las maravillas que les rodean. Absortos en esta lectura ¿no parece a veces que se han olvidado de la belleza que habían venido a ver? Es así como muchos de nosotros viajamos a través de nuestra existencia, los ojos fijos sobre las fórmulas que leemos, como una especie de guía interior, descuidando la vida para regularse simplemente según aquello que se nos dice, y pensando normalmente más en las palabras que en las cosas<sup>855</sup>

La convergencia en el tiempo y en las ideas entre Bergson y Tagore permite plantear cómo la coyuntura cultural y política de la época, el tránsito entre el siglo XIX y XX fue especialmente propicio para pensar los antagonismos culturales que se daban dentro de la cultura occidental y de cómo ésta se oponía y no conseguía conciliarse de forma no violenta con las grandes culturas del mundo con las que se había enfrentado a lo largo de siglos de colonialismo.

Desde Occidente y desde Oriente se siente el malestar, tanto de Europa misma como de las culturas oprimidas por el colonialismo. Desde Oriente y desde Occidente se entreveía ya el potencial destructor que se siembra al plantear de forma antagonista la relación entre culturas. Estos dos filósofos, sin embargo, plantearon la posibilidad y la necesidad de abrir otras vías donde todos los pueblos pudieran caminar de la mano. Desde presupuestos filosóficos y religiosos ambos pensaron la humanidad y el Universo de una forma unida.

---

<sup>854</sup> Prigogine, I., *¿Tan sólo una ilusión. Una exploración del caos al orden*. Tusquets, Barcelona, 1983. Publicado originalmente en “Modern Review, Calcuta, 1931”.

<sup>855</sup> *Les bon sens et les études classiques*. M, pp. 360-72 y p. 67. Esta misma idea la desarrolla en la conferencia *Introducción a la metafísica* de 1903 reeditada en 1919. Allí describe a una viajero frente a la catedral de París tomando notas sobre una de sus torres y anotando abajo « París. » La idea de que en ese boceto contiene una parte de París que expresa la esencia de su viaje a la ciudad le parece un buen ejemplo de como nos enfrentamos a nuestras percepciones recortando lo que nos interesa y tomándolos como un todo, como si con esa parte tuviéramos la reproducción estática de lo complejo vivido. Igual fetichismo podemos observar hoy en las autofotos que se realizan cotidianamente en los viajes y en la vida diaria y que se toman como testigos de « estuve ahí », « tuve x experiencia » etcétera, siendo, prácticamente, sustitutos de la experiencia misma.

Ambos criticaron la omnipotencia del intelectualismo y las mezquindades de la cultura meramente capitalista. Ambos encontraron en el ser humano todo lo necesario para vivir en tolerancia, en armonía y en comprensión con el mundo natural y con las demás sociedades que la propia. Pero no a través de un proceso de racionalización de la vida y de las diferencias, sino a través de una comprensión más inconsciente que consciente, más intuitiva que intelectual, más universal que egocéntrica, más concreta que abstracta, más heterogénea que homogénea....

Un siglo después, la coyuntura política y religiosa muestra un mundo que no supo escuchar la palabra de los sabios, sino que se dejó llevar por el afán de lucro, por el individualismo entendido de forma sesgada y materialista, por el mecanicismo, el consumo, el palabrerío, el impresionismo. Se olvidó de escuchar, de ver, de sentir y sentirse, de escucharse y de recordar.

Aunque los procesos de descolonización han cambiado la situación de las antiguas colonias, hoy, las guerras, los conflictos internos azuzados por las potencias externas, por el comercio mundial de armas y de influencias, arrasan gran parte del mundo. Los procesos de influencia recíproca los ejemplifican las vidas y pensamientos de Tagore y de Bergson, cuyas miradas trascendieron sus circunstancias inmediatas. La globalización cultural comenzó hace mucho. Las filosofías que aquí se han expuesto, evidencian que ya no quedan culturas puras, la globalización ha exportado ideas, hábitos, ideologías, religiones, pero sin haber llegado a ampliar la comprensión del otro. El choque que provoca las inmigraciones masivas en las sociedades que reciben estos flujos migratorios, los genocidios sistemáticos que caracterizan el siglo XX y el principio del XXI gritan al viento la necesidad de cambiar la impostación de nuestro pensamiento, de recuperar el sentimiento como guía del pensamiento, de escuchar y escucharse. En la época de la tecnología visual y audiovisual ni se ve, ni se escucha más que una versión simplificada de lo que somos y de lo que podemos ser.

Durante todo este tiempo hemos perdido la oportunidad de seguir las sugerencias de Tagore y de Bergson. Durante el último siglo la confrontación, la división, el materialismo, las riquezas, el imperio de la información han conformado el mundo tal como es hoy. Pero gracias a estos dos pensadores sabemos que no es así por necesidad, sabemos que hay otros modos, que podemos variar la dirección y los fines que predominan en nuestra sociedad globalizada. Y para empezar, hay que volver a mirar hacia adentro. Sus escritos siguen ahí,

abiertos a quien se sienta encerrado y quiera salir, a quienes no se conforman con una vida mermada en su sensibilidad y de pensamiento único y dogmático, a quienes no se resignan a vivir con el acecho de los automatismos y renunciando a su libertad, que escuchen a Tagore y a Bergson.

## **7. Influencia y prolongaciones de la filosofía de Henri Bergson**

Una de las posibles causas del olvido de la filosofía de Bergson se puede encontrar -retrospectivamente- en el hecho de que no formara ninguna escuela. Su enseñanza es la de la libertad, que es, como ha mostrado, mucho más difícil de vivir de lo que al intelecto le gusta admitir. Abdicamos de la libertad una y mil veces en la vida cotidiana para insertarnos en el sistema social y para permanecer en nuestro propio sistema: nuestra personalidad superficial que en tanto que exigencia social debe constantemente hacer un esfuerzo por permanecer estable, coherente y adaptarse socialmente.

Cuando en 1896 Bergson publicó *Materia y memoria* fue fuertemente criticada. Como ya hemos expuesto, en 1911 la situación había cambiado y las cuestiones que se planteaban como inasumibles se han transformado en cotidianas en los ámbitos de la psicología y de la filosofía. Podemos hacer una lectura semejante de la obra de Bergson en su conjunto. Hoy, quizá, estemos mejor preparados para entender una metafísica que en cierto sentido atenta contra el sentir común del intelecto, pero que no podemos seguir ignorando.

El pensamiento de Bergson no se puede inscribir en ningún -ismo<sup>856</sup> ni en las grandes corrientes del siglo XX: fenomenología, estructuralismo y hermenéutica. Si bien todas ellas bebieron de la filosofía bergsoniana del pensamiento en duración.

Como señala Renato Barilli<sup>857</sup>, la tradición Sartre-Merleau-Ponty que privilegió la intencionalidad de Husserl respecto a la conciencia de Bergson, dio como resultado una desvaluación del pensamiento de Bergson en la época de la posguerra en tanto que éste no llegó a ligar las necesidades vitales y la utilidad de la acción técnica con una crítica al modelo capitalista. Por lo tanto, completar la teoría bergsoniana de la inteligencia en el marco de las necesidades corporales, ambientales y sociales, con una lectura más

---

<sup>856</sup> Benrubi, J., *Bergson*. Selección de textos precedida de un estudio. Traducciones, selección de textos y notas de Demetrio Nández. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1933, p. 17. Este autor se refiere a Bergson como inclasificable por ser un verdadero creador de conceptos.

<sup>857</sup> Cfr. Barilli, Renato, *Il filosofo del software*, Editoriale Raffaello Cortina, 2005, p. 44. Barilli ofrece esta monografía como ejemplo y homenaje a Bergson, que a pesar del desdén con que fue tratado por la siguiente generación de franceses, hoy, vuelve a tomar importancia mientras que Sastre, Husserl y Merleau, han quedado relegados a un segundo plano de la élite filosófica.

minuciosamente económica, salvaría estas críticas, y pondría el pensamiento bergsoniano de nuevo entre los materialistas. Sin embargo no creemos que esta sea una cuestión con verdadero interés a la luz del tiempo transcurrido. Creemos que la verdadera fuerza del pensamiento de Bergson está en su giro de la atención y en haber profundizado en todos los campos del pensamiento a partir de la experiencia psicológica.

Su interpretación de la mística puso las bases para una crítica a la sociedad de consumo que él realizó, apuntando a la necesidad de volver a una cierta fisiocracia donde se priorizaran las necesidades alimentarias de la humanidad frente al uso recreativo de la técnica. Pero sin duda, le faltó el giro hacia un ateísmo profundo que le alejara de la religión a él también.

La hermenéutica que se suele remitir a Nietzsche cuando afirma que no hay hechos sino solo interpretaciones, pero está fundamentalmente de acuerdo con Bergson cuando describe la dinámica intelectual: el ir y venir entre horizontes interpretativos es otra forma de describir el movimiento retrógrado de la verdad.

Bergson no discutiría dos cuestiones que plantea la hermenéutica: la cuestión de que en la pregunta está la respuesta y la descripción del círculo hermenéutico. Bergson afirma que de lo que se trata en filosofía es “de *encontrar* el problema y, por consiguiente, de plantearlo, más aun de resolverlo, pues un problema especulativo está resuelto desde el mismo momento en que está bien planteado. Por ello entiendo que la solución existe en él inmediatamente, aunque pueda quedar oculta y, por decirlo así, cubierta: no nos queda más que *descubrirla*. Pero plantear un problema no es simplemente descubrir, es inventar (...) La invención es dar el ser a lo que no existía; habría podido no ocurrir jamás”<sup>858</sup>. Así, mientras que el intelecto no crea sino que recombina, en matemáticas y en metafísica, “el esfuerzo de invención consiste lo más frecuentemente en suscitar el problema, en crear los términos en los cuales él se planteará”<sup>859</sup> de modo que planteamiento y solución son como las dos caras de una moneda, primero vemos una y luego la otra, pero son equivalentes: “los verdaderos grandes problemas sólo están planteados cuando están resueltos”<sup>860</sup>.

La relación de Bergson con los textos filosóficos también plantea una actitud hermenéutica en su hacer, no minusvalora la labor filosófica realizada hasta ahora, el diálogo con lo antiguo y lo nuevo le parece fructífero, siempre y cuando se pongan los problemas

---

<sup>858</sup> PM, p. 51/50.

<sup>859</sup> PM, p. 52/50.

<sup>860</sup> PM, p. 52/50.

desde la afirmación de la realidad como cambio, “si bien para comprender lo nuevo es forzoso expresarlo en función de lo antiguo”<sup>861</sup>, las filosofías antiguas son la materia de la que disponemos para dar forma a nuestro pensamiento, pero no se debe tomar un medio como un fin, la filosofía no puede ser un dar vueltas sobre los mismos problemas, sino que debe girar su forma de pensar y empezar a plantear los problemas en torno al tiempo como duración.

Heredero de la tradición judía a la que pertenecía culturalmente conoce bien la hermenéutica en el sentido de recuperar otros textos y discutirlos. Pero sabe lo limitado de este operativo porque la herménutica al fin y al cabo se basa en lo que Bergson denomina el movimiento retrógrado de la Verdad: los hechos se fabrican retrospectivamente, por eso todo relato, toda historia, es igual que cualquier *story*, un relato que se pretende referir a una realidad a la que no puede llegar y a la que no se refiere más que como metáfora. Por ello, deberemos restringir esta actitud de Bergson a su uso intelectual, no siendo para nada el método recomendado a la filosofía en primera instancia, sino que sería más bien su complemento.

Bergson diferencia entre las experiencias inmediatas y las mediatas, diferencia entre dos modos de lo real que en principio no se tocan. De modo que de lo que tenemos experiencia inmediata no puede ser nunca meramente cuantitativo, ni homogéneo ni estático, ya que todas estas cualidades son producidas tras la mediación del pensamiento intelectual y en tanto intelectuales, se trata de las categorías, artefactos de unificación, abstracción, generalización y conceptualización, instrumentos de mediación. Mientras que el saber inmediato aporta una ‘impresión cualitativa’ frente al conocimiento intelectual, que produce una ‘interpretación cuantitativa’, es una diferencia que no se capta por lo común, nos pasa desapercibida porque sistemáticamente realizamos la sustitución de toda impresión por una representación convencional. Ésta será la tónica de nuestro modo de pensar. Atendemos más a las interpretaciones que a las propias percepciones. Pero más allá de las implicaciones psicológicas derivadas de la aplicación generalizada de este modo de pensar, es interesante notar como sitúa el conocimiento intelectual como conocimiento hermenéutico. Declara en la discusión con las teorías de los psicofísicos, que más allá de que quieran igualar la capacidad de un fotómetro a la facultad del ojo para estudiar la supuesta cantidad de las sensaciones, “no discutiremos los resultados de estos experimentos, como tampoco el valor de los procedimientos fotométricos; pero todo depende de la interpretación que se dé de

---

<sup>861</sup> PM, p. 121/104.

ellos”<sup>862</sup>. Es decir, la ciencia no conoce hechos y basta, sino que necesita interpretar los datos que recoge cuando experimenta. Así que, de aquí en adelante, para Bergson las teorías que construyan los científicos estarán sometidas al mismo régimen hermenéutico que las ciencias sociales; es más, deberán echar mano de la ayuda de la filosofía para poder interpretar esos datos.

Ahora podemos afirmar que para Bergson, la visión mecanicista, espacial, cuantitativa y mensurable del mundo es una interpretación y en cuanto tal, es una construcción cultural humana producida por la fuerza de la repetición, de la reiteración de los intentos de representarnos toda la realidad en coordenadas espaciales a partir de las que ordenamos nuestra visión del mundo para intervenir en él. Reiteración y repetición que constituyen hábitos. Costumbres que se convierten en convención al repetirse ellas mismas y que en cierto momento de su genealogía, se olvidan de lo que ellas mismas son, asimilándose a una realidad innata natural de la naturaleza y del intelecto. Hemos reducido nuestra comprensión del mundo y de la vida a la visión que nos da de ellos el intelecto. De hecho, tratamos esta visión del mundo como si fuera correlativa a la naturaleza en su conjunto, a la que además, le atribuimos las mismas propiedades que posee el intelecto: causalidad, mecanicismo, distinciones claras y precisas, orden, progreso... Pero para Bergson todo ello es fruto de una costumbre que se olvidó que era tal<sup>863</sup>; tradición iniciada por los dogmas de los eléatas y propagada y repetida durante siglos en todas las esferas del vivir y del pensar humano, concretamente, en el occidente racionalista.

Spanio y Prigogine están de acuerdo en adjudicar a Bergson el comienzo de la construcción de un nuevo modelo interpretativo o modelo de inteligencia para pensar la realidad. Modelo que le da la metafísica a la física, pero que deben corregir conjuntamente, constantemente. Por eso, si la metafísica de Bergson era una metafísica abierta al futuro como el tiempo, la ciencia, si se une a esta flecha, se hará ella también una ciencia abierta, como deseaba el propio Prigogine. La realidad, es una realidad fundamentalmente humana, relativa al hombre, pero no por ello debe contentarse con una explicación antropocéntrica y abstracta, en la que cabe tanto lo real, como lo irreal o posible ya que se limita a dar conceptos abstractos donde entraría incluso el mundo al revés, o un mundo sin animales, o sin sueño.

---

<sup>862</sup> DI, p. 39/47.

<sup>863</sup> Historia de un olvido-de-un-olvido que también tematizan Nietzsche y Heidegger en sus concepciones del nacimiento del lenguaje. Cfr. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. Introducción de Hans Vaihinger, “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.



Así, aceptada cierta actitud antropocéntrica que es necesaria y que se deriva de la peculiar forma de nuestro conocimiento, se tratará de abrazar lo real recortándola por sus contornos reales, no en los que le convienen al intelecto, se tratará al fin y al cabo de evadir las categorías del intelecto y crear nuevos conceptos que se ajusten a la realidad en toda su complejidad, sin necesidad de tener que elegir ni desechar ninguna parte y fundamentalmente, su movimiento.

Aunque acepte ciertas cuestiones hermenéuticas, nunca será un pensamiento débil al estilo Vattimiano porque acepta la posibilidad de un conocimiento absoluto, que no es aquel sumamente abstracto y universal de la tradición hegeliana sino sumamente concreto, individual y vivo.

La importancia cultural que ha tomado la narrativa cinematográfica que fue blanco de las críticas de Bergson, hoy se puede entender desde las diferentes categorías de su pensamiento: 1) La necesidad de relatos laicos tranquilizantes; 2) La necesidad de evadirnos de la tensión constante del presente como movimiento; 3) El aumento de las exigencias sociales que vienen a ocupar la función de las exigencias de la lucha por la supervivencia; 4) El avance y perfeccionamiento de la técnica que posibilita la ilusión de movimiento que nos hace imaginar y mantener una diferencia entre lo visto en la pantalla como producto del montaje y lo visto como pura realidad<sup>864</sup>; 5) El hecho de que *se piense comunmente* que ver algo en una pantalla es equivalente en cierto sentido a participar de lo visto, es decir, la ruptura de cierta muralla que crea una diferencia entre vivir una experiencia y vivirla a través de un relato visual.

Esta confusión ya la señala Deleuze<sup>865</sup> en su estudio sobre la noción de imagen de Bergson. Adorno y Horkheimer<sup>866</sup> ya avisaron de esta confusión de la realidad o de esta ampliación de la vivencia a través de los relatos de la gran pantalla y hoy se extiende a la cotidianeidad a través de las mini pantallas de los móviles “inteligentes”.

---

<sup>864</sup> Hasta hace bien poco se tomaba como criterio de realidad y veracidad todo aquello que “salía en la tele”. Decir, “lo he visto en la tele” era poner esa aparición como criterio de autoridad epistemológico absoluto. Se tomaba como indiscutible. La reproducción a niveles inimaginados solo diez años atrás (estas reflexiones están escritas en el año 2015) de la capacidad técnica que ha dado acceso de todos los individuos a cámaras de video y fotografía con la posibilidad de exhibir sus producciones contantemente (desde niños que ni saben hablar pero manejan un teléfono o un ordenador hasta ancianos de 90 años que tienen su propio canal de youtube.com y su blog) ha relativizado este criterio de autoridad pasando de un paradigma de la “televisión como fuente de realidad y verdad” a la televisión al servicio del entretenimiento y la manipulación política de la opinión pública.

<sup>865</sup> Cfr. Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009.

<sup>866</sup> Cfr. Adorno, T.W. Y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2002, Cap IV.

Nos interesa señalar en este sentido como la empatía juega un papel importante en esta identificación con el otro que se da más fácilmente con los personajes de 'la pantalla' (produciendo fenómenos como los fan, o la identificación con las estrellas de cine y televisión...) que con las personas con las que tratamos directamente. Este tema nos lleva a los recientes descubrimientos de las neuronas espejos. La investigación sobre la empatía y la memoria que hoy realiza la neurociencia nos da nuevas herramientas para continuar los argumentos de Bergson sobre la naturaleza de nuestra psique y su relación con las imágenes, sobre como nos relacionamos con los otros y como nos constituimos en esa relación. Pero deberemos conceder a los antiedípicos Deleuze y Guattari que el deseo está cautivo de las dinámicas de consumo, dando igualmente razón a Bergson cuando observa que el hombre sujeta al hombre, que el hombre animaliza al hombre en su desatado afán de control y dominio.

El acierto de Bergson de discutir el problema del conocimiento de la realidad en el plano de la imagen nos da herramientas para pensar hoy, lo que se denomina hace ya tres décadas como sociedad de la imagen. Nuevamente, los emisores de imágenes están mucho más al corriente de estas cuestiones que el público en general, que funciona en su *pathos* como un *medium* del interés instrumental de la circulación de capitales, convirtiéndose en sujeto de deseo del otro.

El predominio cultural que han tenido las categorías psicoanalíticas para interpretar el mundo, la antropología, la cultura, la estética e incluso la filosofía a lo largo del siglo XX deja casi como olvidada la filosofía de Bergson.

Tanto Freud como Bergson fueron iniciadores de un cambio que no tiene final, es un cambio radical de actitud ante el conocimiento, que debe ir constantemente detrás de la realidad que cambia sin cesar, son pues invitaciones al movimiento intelectual, pero no solo intelectual, sino el intelecto consciente de que no va solo, no puede y sobretodo, no debe.

Introducir el psicoanálisis en las categorías bergsonianas permite acercar sus nociones de *elan vital* y de *libido*: la realidad radical como una marcha hacia delante que revoluciona todo lo que hay detrás, una marcha sin sentido, sin moral, sin razón, una marcha que nos trasciende y de la que somos sujeto y objeto. Permite un acercamiento de posturas desde lo que es común, la exploración psicológica camino al plano del ensueño. Si bien Freud poco supo o poca referencia hace de haber conocido a Bergson (cuando en realidad se disputaron en su tiempo el Premio Nobel que terminó ganando Bergson en 1927), y Bergson lo menciona en contadas ocasiones, la comprensión del psicoanálisis y parte de su éxito, sobre

todo en Francia, se debe al campo preparatorio que produjo la propuesta de Bergson.

La influencia de Bergson en el estructuralismo la expone Lydia Susana Rossi<sup>867</sup> en un artículo dedicado a analizar la influencia de Bergson en Lévi-Strauss. Se trata más bien de como Bergson sería un antecesor del antropólogo por sus interpretaciones de la función de los mitos, las leyes de parentesco y el lenguaje. A su vez la influencia del estructuralismo en la antropología hará que sea un campo fértil de entrecruzamientos que continuaron el afán creador de Bergson.

La influencia que tuvieron ambas disciplinas en el psicoanálisis de los años 40 y 50 nos hace concluir que de manera indirecta la propuesta de Bergson fructiferó en estas décadas, aunque sin ser nombrada.

Así como Freud estaba obsesionado por como seguirían las investigaciones psicoanalíticas tras su muerte, Bergson sabía que había plantado bien sus semillas y que estas ya estaban dando sus frutas, donde la cultura francesa había tenido una excelente acogida de su filosofía y muchos otros filósofos, artistas, políticos, ponían en práctica sus críticas a la filosofía y el pensamiento en la *durée*.

Y de ahí surgen muchas de las líneas de pensamiento e investigación que caracterizan la filosofía francesa de mitad de siglo.

Transitando el siglo XX progresivamente las referencias a Bergson que podemos encontrar en otros filósofos se diluyen. Treinta años después Deleuze despuntará como un gran bergsoniano, fuente de inspiración que muchos deleuzianos desconocen.

Muchos de los que escribieron libros sobre Bergson clamando por su admiración por él, son sin embargo deudores de gran parte de los malos hábitos de pensamiento que el propio Bergson se dedicó en denunciar y reconducir.

Benrubi<sup>868</sup> comenta que con Bergson sucedió algo parecido que con Hegel: se produjeron dos lecturas, una de izquierdas y otra de derechas, donde estaría el pensamiento cristiano.

La filosofía cristiana en este sentido interpretó la filosofía bergsoniana llamándola al quietismo de lecturas siempre cercanas a la trascendencia. Jacques Chevalier, confidente en muchas ocasiones de Bergson, católico proclamado, lleva la doctrina de Bergson hacia una comprensión de la religión en la que el hombre se descubre creador, a imagen y semejanza del Creador convirtiéndonos así “en maestros que colaboran en la obra de un excelso

---

<sup>867</sup> Rossi, L. S., “Lévi-Strauss y Bergson”, *Revista española de antropología americana*, nº XVI, (1986), UCM, pp. 265-274.

<sup>868</sup> Cfr. Benrubi, J., *Bergson*. Selección de textos precedida de un estudio. Traducciones, selección de textos y notas de Demetrio Nánéz. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1933.

Maestro”<sup>869</sup>. Esta lectura religiosa de la filosofía de Bergson creemos se puede reconducir a una lectura atea incorporando el bergsonismo a los descubrimientos del psicoanálisis y viceversa.

En el diálogo entre las propuestas bergsonianas y la lectura psicoanalítica de la formación de la psique y de como construimos relatos míticos para tranquilizarnos, podremos deshacer algunos de los prejuicios que Bergson no logró superar y que en su época fueron interpretados como actitudes cuasi-teológicas.

La identificación del ser humano con un ser semejante a Dios por su capacidad creadora puede y debe ser criticada una vez más desde la crítica bergsoniana de la omnipotencia a la que tiende el intelecto que queda manifestada en la repetición de los mitos como productos de la función fabulador que trata de llenar los vacíos del intelecto y guiar su accionar.

Bergson no creyó que los hombres pudiesen vivir sin religión<sup>870</sup>, ni siquiera el avance de la ciencia había podido eliminar la religión, por eso, quizá, cierra su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* describiendo a la humanidad como una “máquina de hacer dioses”<sup>871</sup>, no como un canto a la trascendencia sino como la necesidad humana de crear símbolos, convenciones sociales y culturales.

Estamos de acuerdo con la interpretación de Renato Barilli que no ve en Bergson la obra de un místico que termina queriendo trascender la condición humana y contingente del hombre en la tierra; Barilli interpreta el último párrafo de esta obra como la resignación de Bergson ante un mundo refractario que no es el mejor de los mundos posibles, es más, refracta e intenta paralizar constantemente las fuerzas originales desde el Big Bang. No ha lugar un momento tal que el hombre tendrá que trascender. Todo movimiento de superación, o más bien, de apertura, es siempre un proceso inmanente. La función esencial de nuestra humanidad, afirma Barilli, es la de ser una máquina de crear dioses, que en tanto convencionales dejan a la religión como una necesidad del espíritu humano, pero en cierto modo producido por nuestra parte mecanizante de la vida. Fuera de ahí no hay lugar para lo divino, si se da, se da siempre como inmanente, como algo interno a la vida, nunca como externo, porque no hay trascendencia. La creación de dioses, pues, se inscribe dentro de la actividad fabril, esta es la función que nos asigna la vida, que entendida en sentido más amplio, capacita y pone en cada hombre la posibilidad y el deber de constituirse como un

---

<sup>869</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 55.

<sup>870</sup> Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Míguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960, p. 233.

<sup>871</sup> DS, p. 338/404.

dios a sí mismo en el sentido de que debe elegirse constantemente, y puede elegir ampliar su libertad o asimilarse al resto del mundo animal.

## CAPÍTULO OCTAVO. LA PSICOLOGÍA POR HACER

La filosofía de Bergson nos presenta una dinámica psíquica que ayuda a explicar la concepción del espíritu como independiente de la materia. Pero en su explicación se atiene a un nivel formal donde la tendencia a la acción reordena el papel y la interacción de las diferentes capacidades físicas, intelectuales y psíquicas. El plano biológico refuerza esta interpretación de Bergson donde la carencia instintiva nos abre a la conciencia de la libertad. Pero esta apertura tiene una interpretación negativa: la libertad habla de una carencia instintiva que debe ser suplida mediante la creación de artefactos y mecanismos que nos ahorren el penoso trabajo de decidir todo el tiempo qué hacer. Esta capacidad fabricadora es la de la inteligencia volcada sobre la materia, tanto en cuanto exterior al hombre como el hombre mismo en cuanto material, es decir, en cuanto cuerpo.

Así, la historia de la humanidad sería la de la construcción de mecanismos para la acción, que en su mayor parte serían automatismos. La capacidad fabricadora de la inteligencia es indiscutible. La eficacia en cuanto al dominio de la materia y del medio que nos rodea han posibilitado un desarrollo humano del que el propio hombre se asombra. Y no solo ha conquistado con sus herramientas y su tecnología el medio ambiente, sino que ha modificado su cuerpo generando hábitos y automatismos que le facilitan la vida diaria. Ha puesto al servicio de su salud y su alimentación la modificación de la materia viva y la materia inorgánica fabricando medicamentos y vacunas. Pero también ha proliferado la eficacia de las armas, de tecnología en las guerras y de asesinatos masivos técnicamente diseñados.

Bergson fue un europeo optimista hasta los últimos años de su vida. Participó incluso en varias comisiones diplomáticas durante la Primera Guerra Mundial y en épocas de paz. No fue un pacifista extremo, pensó que tras la guerra las miserias humanas quedarían sepultadas dando lugar a un nuevo florecimiento de los valores del amor y la solidaridad.

El escritor Stefan Zweig relata una Europa de esplendor y cooperación intelectual donde no había fronteras, ni documentación personal. La intelectualidad estaba unida de tal manera que Zweig iba y venía por Europa de invitación en invitación, Freud en poco años logró tener un séquito de seguidores del psicoanálisis en la mayoría de las capitales europeas, desde Hungría hasta Londres y pasando más allá hasta la costa este americana. Bergson fue varias veces a los EEUU y fue invitado a dar conferencias en Italia, España, Inglaterra y EEUU. Su amigo William James también cruzó el océano en repetidas ocasiones para

compartir las investigaciones de la época. Jacques Chevalier en sus *Conversaciones* con Bergson relata las conferencias que impartía exponiendo la filosofía bergsoniana, desde Polonia hasta Ginebra, Noruega, Dinamarca. Los libros de unos y otros se traducían rápidamente a 11 o 12 idiomas en cuatro o cinco años, el acceso a la cultura de la primera mitad de siglo fue extraordinaria según podemos deducir de estos datos.

Bergson sin embargo, permaneció en lo personal como un burgués crítico que no tenía ninguna simpatía por el movimiento comunista ni por los fascistas (como si tuvo su discípulo Chevalier al aceptar una condecoración de Mousolini). Su visión del mundo estaba de alguna manera encerrada en su método y en la denuncia de las ilusiones metafísicas, llegando a plantear metódicamente las cuestiones de la moral cuando tenía más de 70 años. En las mencionadas *Conversaciones* y en la obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* expone en varias ocasiones que si bien esta capacidad de fabricación ha mejorado la capacidad productiva de la agricultura y el transporte, es ya hora de que ese alimento se reparta a toda la población eliminando el hambre del mundo. Este pensamiento que hoy es todavía revolucionario, a él le parecía natural, ¿cómo mantener gente hambrienta habiendo alimento para todos? Pues bien, es esa la pregunta que se profundizó en él cuando la Segunda Guerra estaba en ciernes y el horror le llegaba esta vez a su propia casa.

El desarrollo de la humanidad no se puede interpretar entonces en base a su necesidad de actuar para poder sobrevivir, tal como se hace con el comportamiento de la mayoría de las especies vivas. El hombre ya no lucha por su supervivencia ni a nivel especie ni a nivel individual más que en casos extremos, y debemos aceptar que la sociedad, el psiquismo y la cultura no están desarrollados ya en torno a ninguna de las necesidades básicas de la vida: alimentación, reproducción y supervivencia. Queda entonces preguntarse si la investigación de los contenidos psíquicos y sus dinámicas darán alguna clave sobre esta cuestión ayudando a resolver la pregunta sobre como direccionar esta libertad en su capacidad creativa y no destructiva.

El fracaso de la metafísica y de la religión dirigen la mirada hacia el Inconsciente no para enfrentarlo en una batalla que logre reducirlo a la conciencia y eliminarlo sino para conocerlo y en su re-conocimiento plantear una nueva normatividad. Ésta debería ser más cercana a la insuficiencia e incompletud del día a día y de toda la vida que a las grandes paranoias de los sueños de grandeza que catapultan nuestro deseo al fracaso seguro.

La crítica a la metafísica occidental bergsoniana habla de esos excesos, los narra encontrando un hilo común que construye un relato desde el origen de la vida hasta la

formación de las sociedades complejas de su época. Lo que tiene en común todo ello es la fascinación por el intelecto, sus producciones y la cosmovisión que generan. Sacar al intelecto de su sueño de omnipotencia requerirá entonces una crítica pausada de muchos problemas, argumentos, conceptos y así hasta desvelar como la cosmovisión de la propia cultura occidental se basa en una forma de delirio.

El concepto de absoluto que no se había puesto en duda hasta bien entrado el siglo XIX queda desbancado necesitando una nueva escritura que nos llevará a una nueva cosmovisión.

### **1. El ser humano en la evolución**

Del estudio de las diferentes tendencias que han surgido en la evolución, sigue la genealogía humana hasta llegar a formular la pregunta de ¿Cómo determinar un momento culminante de la evolución? ¿Cómo juzgar la evolución? La pregunta sobre el origen y la génesis nos lleva a la pregunta sobre como juzgarla, para juzgarnos, que es la pregunta sobre como nos relacionamos los humanos con la acción por un lado y con la conciencia por otro, con nosotros mismos y con la sociedad a la que pertenecemos.

el éxito es el criterio más general de la superioridad...Por éxito es preciso entender, cuando se trata del ser vivo, una aptitud para desenvolverse en los medios más diversos, a través de la mayor variedad posible de obstáculos, de manera que cubra la mayor extensión de tierra<sup>872</sup>

Este criterio es el de la mayor indeterminación de la acción unido al de una mayor eficacia y autonomía.

Considerar la realidad como movimiento no sólo crea una nueva ontología sino que sitúa a los seres humanos en un punto diferente respecto al conjunto de la naturaleza. Si bien todos los seres vivos, por definición, participan de la conciencia, es decir, de la vida que transcurre en el tiempo, la mayoría rondan la conciencia anulada o la conciencia nula. El caso humano sería un caso diferente sólo porque éste se apercibe de su conciencia y de su participación en la vida. Pero no se trata de que los animales sean conscientes en el sentido en que consciente se opone a inconsciente. Conciencia para Bergson es el hilo de unión entre el pasado, el presente y el futuro, es la atención que prestamos a la vida para seguir en ella, es una tensión que avanza recogiéndose y creando simultáneamente.

---

<sup>872</sup> EC, p. 134/553.



En resumen, toda su concepción de la dinámica psíquica de la percepción y los recuerdos y por extensión de la vida en general, pone en relación la conciencia y la memoria como característica de todo el reino de los seres vivos, aunque en algunos casos esté dormida y en otros despierta.

El ser humano queda así como cuerpo y conciencia atravesado por la vida, que es un impulso, como un deseo creador. Este estar-atravesado nos deja fuera de control<sup>873</sup> en el doble sentido de que no somos “dueños de nosotros mismos” y aunque quisiéramos adueñarnos de nuestro ser por una necesidad de completarnos, de conocernos y por la insoportable necesidad de saber, su conocimiento intelectual es imposible, y su conocimiento intuitivo es doloroso y casi insoportable, es abismático, es una locura; precisamente aquella de la que huímos de mil manera. Huimos del movimiento que es ese frenesí que todo lo descoloca todo el rato, huímos en realidad de la vida y de la libertad y nos contamos cuentos tranquilizantes para no tender a ese conocimiento que es descolocador.

La paradoja se da en el ser humano en tanto que tiene cierta capacidad para llegar o intuir al menos el impulso vital. Pero toda la cultura depende de que no lo haga, trabaja para evitarlo y genera automatismos para alejarnos de la tentación. Así la inteligencia fabrica sustitutos, porque negar, como ya hemos visto, es sustituir; además de acecharnos los automatismos nos acechan los mecanismos y los sueños de la razón, esa mezcla extraña entre instinto e inteligencia que fabula relatos tranquilizadores. Pero de lo que no podemos evadirnos es de la movilidad del sustituto. La paradoja de la paradoja es que la facultad que nos aleja del movimiento, en su incapacidad de satisfacer los instintos perdidos, es ella misma movilidad. Así, la vida se acopla a la inteligencia y al lenguaje como en una *vendetta*. El símbolo es comido por el referente, el significado se nos escapa, su conocimiento como observación directa puede ser letal. La vida se hace muerte si se intenta apresar; es un secreto que no se debe alcanzar.

Cuando Bergson habla de la selección de la percepción no está hablando del trabajo de la voluntad, sino de cierto interés, el de la acción. Pero al no ser una acción necesaria hay diferentes acciones delineadas en el presente inmediato, esto provocaría algo así como un conflicto de intereses que llaman a recuerdos diferentes para iluminar la acción. Cuando una

---

<sup>873</sup> Yankelevitch lo describe con estas palabras: “soy tan imprevisible para mí mismo como mis iniciativas lo son para el medio en que vivo, y mi propia voluntad es para mí un motivo perpetuo de asombro y de espanto” Cfr. Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1962, p. 128.

acción se concreta y otra no, encontramos algunos de los recuerdos que no se han actualizado como una nebulosa en torno a nuestra conciencia del presente, y alguno, logra actualizarse creando lo que se podría llamar lapsus o actos fallidos en terminología psicoanalítica.

Esta dinámica nos aleja de una descripción voluntarista de la acción. No controlamos lo que decimos ni lo que hacemos, hay una fuerza que nos atraviesa y que nos trasciende, que nos controla descontrolándonos imprimiendo en nuestros actos la libertad. Pero la libertad no es un proyecto, es más bien un acontecimiento imprevisible hasta para el propio sujeto.

La libertad, en cuanto *elan vital* es la fuerza que empuja hacia delante, pero su esencia es el marchar, es una fuerza “sin razón ni razones”, es un porque sí que no atiende más que a su propia marcha.

El panorama que resulta de estas distinciones nos lega un voluntad muy limitada que nos arroja a una experiencia que solo podemos direccionar esforzándonos por ampliar y estirar, dilatar nuestra atención, sobre el mundo y sobre nuestra psique. Esta dilatación de la atención es una forma ampliada de conciencia que debería conducirnos hacia la sociedad, limitando las tendencias egoístas y fortaleciendo la cooperación, la solidaridad.

## **2. La dirección de la psicología**

Bergson propone una filosofía que en la línea de lo que produce el arte, sistematice y amplíe su efecto mediante la creación del hábito de girar la mirada hacia el interior, acostumbrarnos a la visión directa del movimiento y generando así una forma de pensamiento que no esté basada en el espacio sino en la duración.

El efecto de esta forma de filosofar tiene consecuencias prácticas en todas las dimensiones de la vida. Como contrapeso a los excesos del intelecto, contra la vida vivida superficialmente, contra la abdicación de la libertad, contra un exceso de atención a la materia que ha convertido en un desarrollo loable y entusiasmante de las ciencias de la naturaleza pero que ha ido en detrimento del conocimiento de la vida psíquica.

Este filosofar logra producir una ampliación de la percepción, ampliando así el 'mundo' en el que vivimos, creando una esfera de vida que no tiene ningún interés secundario más allá de lograr ser más interiores a nosotros mismos y trascender nuestro egoísmo habitual y nuestra tendencia a la acción instrumental.

La filosofía como vivificadora, como intensificadora de la experiencia, como ampliadora del campo de experiencia es posible en tanto que nos permite vivir diferentes duraciones, no

solo la que se adapta al espacio. Esa intensificación de la vida Bergson la relaciona con el sentimiento de alegría.

El libro *El pensamiento y lo moviente* es una recapitulación de cuestiones metodológicas que sin embargo trascienden los debates particulares al albergar numerosas recapitulaciones del programa que ha seguido su investigación desde el entusiasmo por la filosofía de Spencer en su juventud, hasta 1934. Se trata de una recopilación de artículos y conferencias para las que escribió dos introducciones. En estas páginas encontramos repetidos relatos del desarrollo de su trayectoria intelectual, pero lo que más llama la atención es la cantidad de invocaciones a continuar con esta dirección de pensamiento<sup>874</sup>.

Leamos: “nadie se había propuesto todavía ir metódicamente 'a la búsqueda del tiempo perdido'”<sup>875</sup>. Bergson se ve a sí mismo como un iniciador de un nuevo camino, de alguna manera como un visionario ya que encuentra un error centenario, si no milenario y cree haberlo resuelto a la vez que abre toda una nueva perspectiva, no solo filosófica, sino vital, que implica la posibilidad de generar otras formas de convivencia cotidiana, social y políticamente hablando.

Continúa: “primero nos propusimos probar nuestro método para el problema de la libertad”<sup>876</sup>. Este intento está plasmado, como ya hemos visto, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Lo interesante en este momento es señalar como Bergson reconoce que el método es anterior al encuentro con la duración como realidad psicológica. Más bien tendría que decir que son simultáneos, ya que en esta obra todavía no están bien caracterizados ni el método intelectual ni el intuitivo. Lo que él llama “datos inmediatos” son lo que luego serán intuiciones, pero a lo largo del texto el término 'intuición' se refiere la mayor parte de las veces a la intuición simple por la que nos representamos el espacio homogéneo a la que opone la idea matemática que tenemos de él. La simplicidad de las intuiciones será la experiencia que marque la diferencia con las unidades que percibimos por división en el espacio. De esta manera, ya de forma temprana su 'empirismo interior' descubre que tanto el conocimiento filosófico como el científico parten de una intuición, que luego se puede desarrollar en dos direcciones diferentes, la que va hacia el espacio tenderá a olvidar de donde viene, pero no cambia el hecho de que toda nuestra experiencia tiene un fondo intuitivo.

---

<sup>874</sup> Destacan la Introducción I y el texto presentado para agradecer el Premio Nobel, “Lo posible y lo real”, Cfr. PM, Introducción I y Capítulo III,

<sup>875</sup> PM, p. 20/25.

<sup>876</sup> PM, p. 20/25.

Prosigue: Luego comparamos el plano de la acción con el del sueño “donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado”<sup>877</sup> encontrando que “la observación interna está falseada por los hábitos que hemos contraído”<sup>878</sup>. De este examen surgieron graves consecuencias que el propio Bergson, retrospectivamente, considera que eran temerarias en la época. Proponía por un lado que la filosofía debía romper con el asociacionismo y el kantismo y por otro, que “el deber de la filosofía nos parecía ser el de poner aquí las condiciones generales de la observación directa, inmediata, de sí para sí”<sup>879</sup>. Ya el lenguaje, prestado de Kant, es una forma de superarlo o superponerse, ya que las condiciones de la experiencia eran una de las cuestiones que parecían inapelables en la filosofía kantiana. Pero su negativa a aceptar la posibilidad de una intuición capaz de conocer le llevaron a afirmar un conocimiento relativo que Bergson no acepta.

El error de confundir duración y extensión es el que genera el falso problema de la libertad. Intentar mensurar nuestra vida interior es lo que anula la cualidad propia de la psique. Estos dos argumentos son los que Bergson repite una y otra vez, pero poco avanzarían si no fuera por su visión del conocimiento en el contexto de la cuestión de la vida en general.

Desconocer que el conocimiento intelectual está volcado en la materia con fines utilitarios en orden a facilitar la supervivencia, hace creer que el intelecto conoce por conocer, por el interés del conocimiento mismo. Solo reubicando sus hábitos y construcciones en el marco de la utilidad para la especie y la sociedad logra Bergson un salto más: al “apartar este velo interpuesto, volveremos de inmediato y tocaremos el absoluto”<sup>880</sup>. Lo compara a veces con sacarse unas gafas, como si el intelecto nos diera una versión distorsionada de la realidad modificando lo que los sentidos perciben. Se refiere a una metáfora visual también porque el intelecto privilegia el sentido de la vista.

Pero Bergson señala que esto no es más que el principio: “Faltaba marchar”<sup>881</sup>.

Su obra es pues iniciática en el sentido de que da inicio a otra forma de pensar la filosofía y la ciencia. En la línea de otros pensadores de la época pero con su peculiar estilo, podemos afirmar que abre una nueva forma de interacción entre filosofía y la psicología en particular y con la ciencia en general que a lo largo del siglo XX ha dado varias sorpresas.

---

<sup>877</sup> PM, p. 20/26.

<sup>878</sup> PM, p. 20/26.

<sup>879</sup> PM, p. 20/26.

<sup>880</sup> PM, p. 21/26.

<sup>881</sup> PM, p. 22/27.

Queremos centrarnos en tomar su testigo en el trabajo de análisis e intuición que abren un diálogo entre su filosofía y la psicología del inconsciente.

En una conferencia de 1901 llamada *El ensueño* pronunciada en el Instituto general de Psicología culmina una breve digresión sobre qué son los sueños con estas expresiones de deseo:

1- “la psicología deberá dirigir sus esfuerzos sobre ese sueño profundo, no sólo para estudiar en él la estructura y el funcionamiento de la memoria inconsciente, sino para escrutar los fenómenos más misteriosos que proceden de la 'investigación psíquica’”

2- “Explorar el inconsciente, trabajar en el subsuelo del espíritu con métodos especialmente adecuados será la tarea principal de la psicología del siglo que comienza”

3- “No dudo de que le esperen grandes descubrimientos, tan importantes quizá como lo fueron, en los siglos precedentes, los de las ciencias físicas y naturales”<sup>882</sup>

4- Deseando que el siglo XX sea el siglo de la psicología se despidе.

Cree que la psicología, tras desechar el modelo asociacionista está preparada para aventurarse en las profundidades de la psique. Con su investigación lograría equilibrar la balanza entre el conocimiento del mundo exterior y el del mundo interior: “Nosotros somos interiores a nosotros mismos, y deberíamos conocer mejor nuestra personalidad. Sin embargo, esto no ocurre de ningún modo; nuestro espíritu está en ella como en el extranjero”<sup>883</sup>. Hasta cierto punto es necesario, concede Bergson: “Pero es que una cierta ignorancia de sí es posiblemente útil a un ser que debe exteriorizarse para obrar; responde a una necesidad de la vida (...) la naturaleza nos pide solamente un vistazo al interior de nosotros mismos: entonces percibimos bien el espíritu”<sup>884</sup>.

Lo que se desvela en esta cuestión es que si tuviéramos capacidad de captar todo lo que nos rodea en cada momento, nos paralizaría la cantidad de información que nos llega constantemente, la cantidad de estímulos y sensaciones que vivimos en cada instante de nuestra vida. Y pasa lo mismo con todo lo que recordamos al nivel profundo de la memoria. Si todo estuviese constantemente presente, seríamos incapaces de ir más allá de la mera contemplación de todo nuestro pasado. En ambos casos lo que resultaría imposible es la acción. Por ello, en ambas direcciones, la propia necesidad de la vida, la necesidad de actuar para seguir vivos y para vivir, nos pone unos filtros y/o muros. El olvido, el inconsciente y la

---

<sup>882</sup> ES, p. 109/116.

<sup>883</sup> PM, p. 41/42.

<sup>884</sup> PM, p. 41/42.

selección de los sentidos ayudados por la dinámica de la memoria, producen estos filtros en base a lo que interesa a la acción.

Para un conocimiento más profundo de esta dinámica entre la conciencia, la memoria, la percepción y el olvido, es necesario tener en cuenta que la conciencia presupone la libertad y la memoria pura, requiere atención, un aparato sensorio-motor y un contexto social. La conciencia humana es un fenómeno producido por la coordinación y conjunción simultánea de todos estos factores y fuerzas. Por ello, ¿qué seleccionamos? Solo en la profundización de cada una de estas fuerzas en acción podremos entender que y por qué, o mejor, para qué.

Bergson nos muestra la historia de la filosofía como una selección también, que deja afuera el cambio privilegiando la permanencia y bastardeando la duración con todo tipo de contaminaciones. Seleccionamos... y la inteligencia fabula intentando salvar la situación guiada por el instinto. Pero el planteamiento de Bergson es el de una conciencia sin contenido. Es la psicología la que recorrerá ese camino. La explicación de la conciencia y la vida no aporta un significado a la vida psíquica, si bien la hace tender a la acción por el impulso de mantenerse en la vida, la hace social por esa misma necesidad y la hace tender hacia sí misma para evadirse de esas dos necesidades, es decir, de *La* necesidad y en cuanto evasión, la libertad.

Llenar de contenido esos recuerdos, esas afecciones, sus relaciones, sus imbricaciones y su relación con la necesidad y la libertad será lo que describa el psicoanálisis, aportando otra perspectiva a la dinámica bergsoniana. Cuando Bergson plantea la dinámica de la percepción desplaza el problema de la pregunta qué conocemos a por qué conocemos solo eso y de esa manera. La cuestión de la selección de la percepción y la memoria será tratada por la psicología, pero se tratará de una nueva psicología que en la época de *Materia y memoria* no existía todavía.

Creemos que la filosofía bergsoniana se adelanta a los planteamientos del psicoanálisis aportándose de antemano una metafísica.

Freud y Lacan son los máximos representantes de la psicología del inconsciente que postula la existencia de fuerzas que escapan a la conciencia y a la voluntad. Deseo y libido son dos nombres para el *elan vital*, dos nombres para el abismo del movimiento que nos atraviesa y nos constituye. El psicoanálisis es el sinónimo de la investigación psíquica que se adentra en los límites del conocimiento ayudando a explicar el terror al movimiento que atraviesa nuestra humanidad.

Ni Freud ni Bergson dieron por terminados sus trabajos, muy al contrario fueron muy conscientes del estado preparatorio en el que estaban. Ambos dejaron investigaciones abiertas al futuro para aquellos que se atrevieran a vivirlos y a pensar lo que vivían, sin prejuicios ni categorías preexistentes, abiertos a romper con lo que *debería parecer* para aprender *lo que es*.

*Lo que es* no es tranquilizador, no se aprende en el sentido clásico, se nos escapa permanentemente. Conocerlo o vivirlo, según sea, no nos hace ni más sabios, ni mejores ni más sanos. El conocimiento ya no es sinónimo de bondad como deseaba Sócrates. El conocimiento es un acercamiento a los límites de lo soportable, es doloroso, incómodo y peligroso. Por ello podemos entender que la sociedad de la inmediatez que ha creado el modo capitalista de convivencia sea precisamente una huída, punto por punto, de todos estos peligros. Pero la huída, una vez más, es una sustitución que tiene su coste, que implica un esfuerzo y un cansancio, es en cierto sentido la neurosis que todos cargamos.

### **3. Una mirada psicoanalítica a las paradojas de Zenón: Žižek y Lacan**

Encontramos en la pluma del filósofo y psicoanalista Žižek una nueva lectura de las paradojas de Zenón que puede apuntar a una explicación de la pregunta que hemos visto formulada tanto en Bergson como en Prigogine, ¿cómo es posible que hayamos negado durante siglos lo que la experiencia más elemental nos dice? ¿Cómo hemos podido expulsar el tiempo y el movimiento de nuestra ciencia y de nuestra filosofía?

Si la función fabuladora se manifiesta donde surge el miedo a la extralimitación del intelecto, o donde queda de manifiesto la falta de un sentido de la vida, ¿por qué no leer la historia de la filosofía como negación del cambio como una gran fábula que intenta tapar el miedo radical al movimiento?

El filósofo psicoanalista Slavoj Žižek ha desarrollado esta hipótesis en su ensayo *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*<sup>885</sup> coincidiendo con la aproximación bergsoniana. La inteligencia hace recortes artificiales sobre el continuo de lo real. Crea relatos para aplacar las preguntas que solo el ser humano se hace de forma que esos relatos sean funcionales al lugar que debe ocupar el individuo en la sociedad. Pero, ¿es todo un cuento? ¿Hasta donde llega la función fabuladora del intelecto para crear siempre nuevos ámbitos donde desarrollar su omnipotencia y egoísmo? La

---

<sup>885</sup> Žižek, S., *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000.

interpretación de Žižek sería un punto de sentido común en la lectura de ciertas construcciones filosóficas que al negar el cambio huyen creando ideologías que ocultan el miedo al deseo mismo que es al fin y al cabo esa tendencia que Bergson denomina *elan vital*.

Žižek<sup>886</sup> plantea una lectura de las paradojas de Zenón a través de la interpretación literaria que realiza Milner<sup>887</sup> relacionando las cuatro paradojas con pasajes de la literatura griega. El punto de vista de Žižek es que en el entramado lógico que levanta Zenón para argumentar la tesis del Ser-Uno de su maestro Parménides y negar el movimiento y lo múltiple atentando contra toda nuestra experiencia, mezcla referencias de la literatura clásica y de la literatura popular, creando un género propio que escenifica la dinámica del deseo que ha propuesto Lacan en torno al concepto de Objeto-a.

La primera paradoja que representan Aquiles y la tortuga sería una mezcla del pasaje de la Iliada en que Aquiles no puede alcanzar a Héctor, mezclada con la fábula de Esopo de la liebre y la tortuga. Žižek relaciona la imposibilidad de alcanzar al otro con la “paradoja onírica de un continuo acercamiento a un objeto que sin embargo mantiene la distancia constante”<sup>888</sup>, que en la jerga de la economía libidinal escenifica “la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, que nunca puede alcanzarse. El objeto causa está siempre perdido; todo lo que podemos hacer es dar vueltas alrededor de él”<sup>889</sup>.

La segunda es la paradoja de la flecha que no se mueve. Milner la relaciona con el pasaje de la Odisea en que Hércules lanza una flecha tras otra, pero a pesar de su actividad incesante, la flecha no se mueve. En la vida onírica encontramos reiteradamente el sueño de una actividad frenética que sin embargo no produce un cambio de lugar. Esta escena de la Odisea se desarrolla en el infierno, donde Ulises se encuentra también con Sísifo y Tántalo, condenados a repetir el mismo acto indefinidamente. Desde la economía libidinal lacaniana esta repetición escenifica la relación entre la necesidad, el deseo y la demanda, de forma que cuando un objeto cualquiera es investido por la demanda del deseo sufre como una transmutación dejando de tener solo el valor de uso cotidiano para adoptar un valor de cambio. Midas sería el ejemplo del condenado a expiar su codicia perdiendo el acceso al

---

<sup>886</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000.

<sup>887</sup> Milner, J-C., “La técnica literaria de las paradojas de Zenón”, Citado por Žižek, S., *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 18.

<sup>888</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 19.

<sup>889</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 19.



valor de uso, ya que todo lo que toca se convierte en oro, primer equivalente universal de la economía de mercado.

Sísifo escenificaría la tercer paradoja que establece la imposibilidad de recorrer un espacio ya que siempre tendremos que comenzar por la mitad, y por la mitad de la mitad, es decir, la paradoja que demuestra que pensar el espacio como infinitesimalmente descomponible impide recorrerlo, es decir, el movimiento.

Desde la realidad a lo real (goal) retrocede cuando llegamos hasta ella. En esta paradoja es imposible no reconocer la naturaleza misma de la pulsión en su concepción psicoanalítica o, más precisamente, la distinción lacaniana entre su propósito (aim) y su meta (goal). *Goal* es el destino final, mientras que *aim* es lo que intentamos hacer, es decir, el camino en sí. Lo que dice Lacan es que el propósito real de la pulsión no es su meta (goal, la satisfacción plena) sino su propósito (aim): el propósito final de la pulsión consiste simplemente en reproducirse como pulsión, volver a su senda circular, continuarla hasta y desde la meta. La fuente real del goce es el movimiento repetitivo en este circuito cerrado. En esto consiste la paradoja de Sísifo: en cuanto alcanza la meta, experimenta el hecho de que el propósito real de su actividad es el camino en sí, la alternancia del ascenso y el descenso<sup>890</sup>

La cuarta paradoja nos remite a la potenciación del efecto libidinal: “cuanto más luchamos contra él, más crece su poder sobre nosotros”<sup>891</sup>.

La conclusión general que hay que extraer de todo esto es que, en un cierto dominio, las paradojas de Zenón son plenamente válidas: en el dominio de la relación imposible del sujeto con el objeto causa de su deseo, el dominio de la pulsión que circula interminablemente en torno al objeto. Pero éste es el dominio que Zenón se ve obligado a excluir como "imposible" para que pueda establecerse el reinado del Uno filosófico. Es decir que la exclusión de lo real de la pulsión y el objeto alrededor del cual ella circula es constitutiva de la filosofía como tal, razón por la cual las paradojas de Zenón, con las que él trata de demostrar la imposibilidad y en consecuencia la inexistencia del movimiento y la multiplicidad, son lo inverso de la afirmación del Uno, el Ser inmóvil de Parménides, el primer filósofo propiamente dicho. Tal vez ahora podamos comprender lo que quiso decir Lacan al enunciar que el objeto a "es lo que le falta a la reflexión filosófica para poder situarse, es decir, determinar su nulidad"<sup>892</sup>

Podemos tomar literalmente la sentencia lacaniana y dar por muerta la filosofía, pero a la luz de la crítica bergsoniana podemos decir más bien que la filosofía ha sido parte de una

---

<sup>890</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 21.

<sup>891</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 21.

<sup>892</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, pp. 21-22.

gran huida. Pero también podemos decir que se puede situar, direccionar, y desarrollar de otro modo.

Desde esta escenificación Žižek expone los conceptos lacanianos ejemplificándolos con elementos de la cultura popular actual, entendiendo por ella novelas negras y cine de ciencia ficción.

Define el concepto de *fantasma* en Lacan como una escena en la que se construye el deseo no como satisfacción sino como incapaz de acceder al objeto a, objeto al que tiende. La paradoja del deseo es que confundimos la cosa en sí con la búsqueda de la cosa en sí, el deseo no es su satisfacción sino su movimiento, la cosa en sí es su ir y venir, no cesar, su ser es su reproducción como movimiento circular. En este sentido, la angustia no sería la ausencia del objeto deseado sino “por el contrario, el peligro de que nos acerquemos demasiado al objeto y de este modo perdamos la falta misma. La angustia es provocada por la desaparición del deseo”<sup>893</sup>.

Žižek nos cuenta un relato de un hombre que había desaparecido, cuando lo encuentran años después vivía en otro lugar pero vivía una vida casi idéntica a la que había abandonado. Esta repetición le sirve para escenificar que “en última instancia, siempre nos encontramos en la misma posición de la que tratamos de escapar, razón por la cual, en lugar de correr tras lo imposible, debemos aprender a consentir nuestra suerte común y a encontrar placer en las trivialidades de nuestra vida cotidiana”<sup>894</sup>.

El tema de lo imposible como meta se divide en dos cuestiones desde esta perspectiva. Se trata de un imposible porque no hay nada detrás del velo (nada entendida desde la metafísica de la presencia) y se trata de un imposible porque la vida humana no puede vivir si derrumba las barreras que lo separan del exterior. Por ello, Lacan necesita postular tanto el vacío de lo real en tanto que nada y en tanto que no deseable. Y aunque el deseo tienda a desvelar el vacío, es un movimiento tanático porque provoca una inundación invivable.

El objeto a no es nada en particular, no es objeto a por sus cualidades, es objeto a porque ha sido investido libidinalmente. Esa investidura es un excedente libidinal, es un objeto que no existe para una mirada objetiva, es como una *mirada al sesgo*, es un objeto que percibimos distorsionadamente, fuera de esta mirada el objeto no es nada, es “la

<sup>893</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 24.

<sup>894</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 24

encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la realidad objetiva”<sup>895</sup>.

Lo real para Lacan es la pulsión de la vitalidad abominable en cuanto sustancia presimbólica. La comodidad construida contra ese horror móvil es producto del levantamiento de barreras que delimitan un adentro y un afuera rompiendo la continuidad. La barrera simbólica produce una desproporción, un excedente que se destina a apuntalar la barrera que nos protege de la inundación exterior, es decir, de la pérdida de comodidad por exceso de movimiento.

Lo que Lacan reclama es que no podemos tomar la realidad simbólica, la realidad común cotidiana y la realidad social en sí, sino que son ilusiones que nos protegen mediante una débil telaraña simbólica y una cierta represión. La realidad se nos da en los sueños, en la vida onírica y solo en ella “encontramos lo real de nuestro deseo”<sup>896</sup>. Si oponemos vigilia como realidad a los sueños como ficción, señala, estamos cayendo en una oposición ideológica que despacha lo soñado como ajeno y azaroso; es propio de un conformismo ideológico que prefiere ver al buen burgués de día que enfrentarse al asesino, al seductor o al tramposo con el que soñamos.

Pero el tejido simbólico es tenue y frágil y cotidianamente es atravesado por el deseo mostrando la discordancia entre la creencia y el deseo. Para que el sistema funcione el objeto a debe aparecer como algo encontrado, no como algo creado. Por ello, siendo arbitrario, no debe parecerlo, “debemos permanecer en la ilusión de que la fascinación viene del objeto y que por eso lo hemos elegido”<sup>897</sup>. Pero la realidad no es un mundo de objetos con sentido y significado, es más bien una estructura que tapa el vacío que hay en el centro de lo simbólico.

En el análisis de las diferentes posturas sobre la crisis ecológica describe los posicionamientos posibles ante la ausencia de sentido, el agujero de lo real, en función del lugar que toma el problema en el imaginario de cada uno. Por un lado están los negacionistas. Incapaces de introducir la crisis en el orden simbólico, niegan la totalidad. No existe.

En segundo lugar están los que la aceptan como núcleo traumático y trabajan

---

<sup>895</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 29-30.

<sup>896</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 36.

<sup>897</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 61.

obsesivamente como si dependiera de ellos mismos la deriva del cambio climático y la salvación de la Tierra.

En tercer lugar están los que la toman como un castigo por el abuso que hemos cometido usando la naturaleza como si fuera una cosa de usar y tirar. Perciben a la naturaleza como un *otro* vengador, como un ente que esconde un significado oculto que al ser ultrajado se rebela.

La salida lacaniana no sería ninguna de estas tres, sino que se trataría de aceptar lo real de la crisis como algo carente de sentido, sin mensajes ocultos ni castigos divinos. Nuestro lugar en la naturaleza no tiene nada que ver con las imágenes del paraíso ni del paraíso perdido. Desde la pérdida instintiva declarada por Freud (y por Bergson, no nos olvidemos), estamos afuera del círculo de la vida, Žižek cree que debemos renunciar a “la imagen de la naturaleza como un circuito equilibrado [que] no es más que una proyección retroactiva de los seres humanos”<sup>898</sup>. La naturaleza es turbulencia, dispersión que ya Žižek sitúa como inestabilidad entre 'atractores', el nuevo concepto de la física de la entropía. Por ello debemos abandonar la búsqueda de *formas* y pensar en *patrones, reglas de contingencia*.

En cuanto a la relación con lo real la psicología lacaniana sería más bien una invitación a la aceptación, renuncia y distancia. Si lo real es la movilidad abismática, es insoportable; saber demasiado es un exceso cuyo excedente se hace carne, si nos acercamos demasiado al inconsciente nos disolvemos como sujetos y creamos síntomas. Por ello, hay que cuidar la barrera y mantener la fluidez, pero sin excesos.

Žižek entonces da un giro de tuerca completando lo que creemos puede ser una triangulación de las direcciones de investigación de la metafísica bergsoniana, de la física tal como la entiende Prigogine y de la teoría lacaniana del significante. Žižek señala:

toda una serie de nociones formuladas por Lacan en su lógica del significante (conceptos que podrían parecer trivialidades intelectuales y paradojas carentes de valor científico) se corresponden sorprendentemente con algunas ideas claves de la física de las partículas sub-atómicas (...). No hay nada de extraño en esto, si tenemos en cuenta que la física sub-atómica es un ámbito de pura diferencialidad en la cual ninguna partícula se define como una entidad positiva, sino como una de las combinaciones posibles de otras partículas (así como la identidad de cada significante consiste en el haz de sus diferencias respecto de los otros significantes)<sup>899</sup>

---

<sup>898</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 69

<sup>899</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 80.

Se trata de una correlación entre esta teoría de la significación y la concepción de la física subatómica como todo relacional, donde las partículas se definen en relación a su posición con otras partículas. Esta coherencia entre la descripción psicológica y la descripción subatómica sin embargo no puede ser interpretada como una llegada a la verdad sino como una constatación de que “ni siquiera la física subatómica más pura puede sustraerse a este atolladero fundamental de la simbolización”<sup>900</sup>. ¿Cómo interpretar entonces esta convergencia? ¿Se trata del concepto de convencionalidad? La física también se las tiene que ver con el movimiento tapándolo con un mundo simbólico de mediaciones.

La psicología logra así profundizar en la propuesta bergsoniana dotando de contenido a la vida psíquica y aportando una versión psicológica de la huída que representa el trabajo intelectual.

El autor se basa en que Zenón repite filosóficamente lo que relata la literatura popular y religiosa; pero a su vez, la *Iliada* y la *Odisea* son las síntesis míticas de siglos de cultura oral y de religión, es pues, en última instancia, otro recurso religioso, que se intenta racionalizar en paradojas con signo matemático, donde solo había metáfora de deseo. Por eso Zenón ha tomado en la literalidad de la letra lo que era ya una elaboración metafórica de lo que no se puede decir, de lo que al decir es solo una aproximación por semejanza, estirando el lenguaje y las imágenes. Al tomar las metáforas al pie de la letra cae en el absurdo.

Otra cuestión es por qué la tradición lo tomó tan en serio. Y de nuevo una frase hecha que viene al caso: “el olvido del ser” hace delirar. Se trata del ser como movimiento. Quererlo estático es un delirio de la inteligencia con grandes costes instintivos.

Žižek, Prigogine y Bergson se hacen la misma pregunta ¿cómo puede ser que durante siglos hayamos tomado un sistema de pensamiento basado en principios que niegan nuestra experiencia más elemental? ¿Cómo puede ser que hayamos desarrollado una ciencia en esta dirección, tratando de fundamentar lo que contradice la vida cotidiana? Pues bien, parece que solo la investigación psicológica puede profundizar en una respuesta.

Del idealismo trascendental kantiano hemos pasado a un realismo frenético, en el que tocar lo real es encontrar un vacío enloquecedor, vacío de sustancia, puro movimiento. La estructura apriorística del conocimiento kantiano ha sido sustituida por la interpretación simbólica lacaniana que asegura la distancia con el deseo, construye las barreras y las

---

<sup>900</sup> Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 82.

mantiene; nos mantiene en un plano medio que es la mediación con la falta de sentido, sin referencia externa. Su ser es la movilidad de un significante a otro, la dinámica del deseo, donde no hay en el objeto más que lo que pone el sujeto en función de su tipo de huída.

Ha cambiado el relato. Tras varios siglos soñando con superar las limitaciones materiales y propulsar la libertad siempre más alto, siempre menos sujeta, siempre más libre hasta de sí, el anhelo ahora se convierte en una necesidad de más sujeción porque las inundaciones son peligrosas. Inundación de libertad, de deseo, de inteligencia. El equilibrio será, al fin y al cabo, el deseo de una racionalidad que se sabe débil.

Pero en el camino nos hemos dejado la inocencia. El deseo de represión y su necesidad lo argumentan los psicólogos desde Freud hasta Žižek. Y ya no nos importará tanto vivir en un cuento, porque al menos vivimos para contarlo.

Nos preguntamos entonces, llevando a un extremo la función fabuladora, ¿cómo diferenciar lo que nos contamos con lo que pensamos? Es decir, ¿cuál es el signo de lo real y cuál el de la fantasía?.

El sujeto que se nos aparece no está ya motivado por el conocimiento como verdad sino que se empeña por un lado en alejarse y por otro no puede evitar aproximarse. Y en ese vaiven vive, oscilación que es el sistema simbólico. Nuevo marco, más amplio que la estética y la analítica trascendental pero marco al fin y al cabo. Marco que Bergson hace natural, y que al menos en esta ocasión nos deja ligados al resto del universo con un realismo parcial que sin embargo, por más que conozcamos, no nos aporta nada a nuestra humanidad si no se alía con la libertad dirigida más allá del interés individual.

Así nos encontramos con la conclusión paradójica de identificar una posibilidad de humanidad superior en el amor, entendido como atención al otro que atenúa mi atención a mí-mismo, es decir, en la tendencia instintiva hacia la sociedad, menoscabando la importancia de nuestra capacidad racional y técnica en cuanto al desarrollo de nuestra humanidad en cuanto humanidad.

La libertad de este modo, debe ser dirigida hacia esa forma que nos lega el instinto y que potencia el gregarismo tanto interno como externo, hacia la propia sociedad y hacia toda sociedad.

#### **4. Sobre absolutos, mitos y renunciaciones**

Queremos señalar las cuestiones que creemos que pueden servir para una reflexión futura sobre nuestra actitud vital, históricamente situada, a la luz de los descubrimientos de la filosofía de Bergson y de su confluencia con el psicoanálisis.

1) La tendencia a la extralimitación del intelecto que apoya la tendencia a la divinización del hombre y su representación como omnipotente, creando un monstruo fabricante que se vuelve contra la vida. Tanatos freudiano que es la ausencia del reconocimiento del límite. Lacan profundizará sobre este tema hablando del agujero de lo Real y la constante negación que de ello hacemos. La renuncia a la omnipotencia será la alternativa que nos quede explorar para vivir humanamente, dentro de nuestros límites.

2) La relación con lo absoluto será una cuestión derivada de la primera pero que tiene rango propio. Si bien la terminología puede confundir, Bergson acepta la posibilidad de acceder a lo absoluto y Lacán dice que ni existe ni es aprensible. Pero en el camino interior matiza lo que Bergson llama experiencia del absoluto y que no difiere sustancialmente con algo que Lacan podría aceptar como vivir en los límites.

3) Las nociones de selección de la percepción y del recuerdo en la dinámica bergsoniana con la función de la represión en la concepción de la conciencia freudiana. Creemos que ambos, desde caminos completamente heterogéneos, señalan una misma cuestión: la necesidad de la represión. Para Bergson sería fundante de conciencia en tanto que atención al presente que se defiende de las investidas de la memoria y del mundo circundante; para Freud sería el momento fundacional de la conciencia como aparato psíquico que se desdobra en Consciente e Inconsciente al acceder a la ley paterna como ley del lenguaje.

Bergson no profundizó en la función simbólica sino para atacar a la ciencia del momento que no aceptaba su propio uso de símbolos como construcciones convencionales. Sin embargo anticipa el desdoblamiento entre significado y significante que tan productivo fue tanto para el estructuralismo y la antropología como para la deriva estructuralista del psicoanálisis en Lacan.

Proponemos así una lectura psicoanalítica de la noción de absoluto que creemos complementa las reflexiones de Bergson y que son el resultado de la investigación psíquica que él apunta: la que se adentra en los sueños, en el deseo, en los límites y en la profundidad del Inconsciente.

El absoluto para Bergson es de *derecho* pero no un *hecho*, se identifica con el *elan vital* en cuanto vida, en cuanto movimiento puro y en cuanto deseo y libertad. Para todo el psicoanálisis es un concepto que expresa lo inalcanzable. Es un vacío respecto al cual se articulan las dinámicas psíquicas, relaciones cuya comprensión nos permite entender nuestra forma de vivir, el papel que suele tenerle el intelecto a la hora de crear explicaciones (ya siempre míticas), la relación que tenemos con la inexistencia del sentido (negación y sustitución). En esta articulación cabalga la dinámica del deseo y las dos tendencias que describen tanto Bergson como Freud: deseo e inteligencia que de alguna manera *eligen* lo que se selecciona y lo que se reprime, instaurando la represión primera la diferencia entre consciente e inconsciente en la teoría psicoanalítica simultáneamente a la aparición del lenguaje que nos introduce en el mundo simbólico propiamente humano como herramientas desarrolladas para llenar un *menos instintivo*, una deficiencia de nuestros instintos.

Lo que encontramos siguiendo esta dirección de la investigación es que la existencia del vacío desde el psicoanálisis lacaniano es la del encuentro con una movilidad pura que sería el *elan vital* bergsoniano.

#### **4.1. Un nuevo absoluto**

El conocimiento del absoluto en Bergson sin embargo no es la llave al conocimiento del sentido de la existencia en tanto que movilidad y duración pura.

Por eso tendremos que decir que es un absoluto que no resuelve las grandes preguntas sino que nos pone una tarea: construir una vida conforme a eso que descubrimos cuando giramos nuestra atención hacia nuestro interior.

De la misma manera que la filosofía deberá darle el modo de la realidad a la ciencia para que se desenvuelva tocando a su manera esta absoluto, la filosofía también deberá ayudar a cambiar el peso de los intereses cotidianos de los seres humanos produciendo cambios valorativos en nuestro modo de vivir. Y más allá, deberá darle a la sociedad ese modelo también, procurando que aceptar la realidad como movimiento genere otras formas sociales de vida acordes con lo que la vida es, no intentando negarla y taparla por vértigo, por miedo o por el simple horror a la movilidad pura que Bergson detecta en los pensadores desde la antigüedad y que la sociedad occidental ha adoptado ciegamente engeñándose más.

Una vida en la que no abdicamos de la libertad ni de nuestra capacidad creadora ni de la de otros será la tarea que deje Bergson. Lejos de proveer una respuesta a la gran pregunta sobre el sentido de la vida y de la muerte nos propone simplemente vivir la vida conforme a



la vida, es decir, en su complejidad y simplicidad, una vida intuitiva de simpatía y empatía, de estar con el *pathos* del otro, donde la fraternidad prevalezca sobre el egoísmo y permita un desarrollo de la igualdad y la libertad<sup>901</sup>.

Es quizá una reformulación ilustrada de la moral, tradición de la que Bergson no logra desprenderse en cuanto a los valores sociales y políticos, pero de la que no desconoce que se funda sobre errores múltiples que a la hora de interpretar cómo es el ser humano genera obstáculos que se ponen en su propio camino hacia la prosecución de sus sueños de amor y fraternidad, de paz y convivencia democrática en igualdad y libertad. Modo de proceder que de alguna manera ha imposibilitado que la ilustración realizara el programa ilustrado.

#### **4.2. Definiciones de absoluto**

El Diccionario Ferrater Mora nos ofrece una caracterización de aquello que referimos con el término 'absoluto'. Toda Metafísica es la afirmación de la existencia de una realidad absoluta. Que existe algo absoluto que en el uso del lenguaje filosófico se refiere contrayendo sustantivo y adjetivo sustantivizando el adjetivo, de forma que hablamos de “lo absoluto” para referirnos a una realidad última. Realidad última o primera que suele ser juzgada como superior cualitativamente que toda otra realidad. Aquello que viene considerado como absoluto ocupa, por así decirlo, la cúspide de cualquier jerarquía, y a su vez sirve de criterio para jerarquizar tanto el resto de la realidad como todo lo que sucede en ella. He aquí ya una distinción que no es universal: diferenciar la realidad de lo que sucede en ella no será un postulado general de toda metafísica, no al menos en la propuesta bergsoniana.

El absoluto es el objeto de la religión tal como lo ha construido la cultura occidental judeo-cristiana, un absoluto que la escolástica identificó con Dios enriqueciéndolo con los atributos de las Ideas platónicas y del motor inmóvil aristotélico.

El absoluto se define como lo que es por sí mismo, identificado, según el ámbito de estudio, como aquello separado, independiente y/o incondicionado. Como absoluto puro para la escolástica es lo más simple que se identifica con Dios. En sus diferentes modos puede ser causa, principio, ser o uno.

La escolástica opone el absoluto preferentemente a lo dependiente, mientras que la filosofía moderna lo opone a lo relativo. En función de ello hay quienes proponen la

---

<sup>901</sup> Cfr. Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1932.

existencia de un absoluto (monistas), de dos (dualistas) o de múltiples absolutos (pluralistas).

La posibilidad de referirse o no al absoluto o a un absoluto caracteriza las diferentes posturas epistemológicas: 1) Los que niegan la existencia del absoluto serían empiristas que a su vez afirmarían que todo lo que se dice del absoluto no es más que producto de la imaginación poética. 2) Los racionalistas afirmarían que todo concepto de absoluto deriva en antinomias insolubles; 3) mientras que los neopositivistas negarían la posibilidad siquiera de emplear el término absoluto entendiendo que carece de sentido e incluso viola las reglas sintácticas del lenguaje.

En la historia de la filosofía se encuentran posturas que afirman, de forma excluyente, que cada facultad tiene acceso al absoluto. Puede ser la razón, o la intuición o la experiencia común, o especial o metafísica.

El absoluto identificado como la realidad y/o la verdad es el objeto de las teorías del conocimiento. Negado, afirmado, decible, indecible, cognoscible o no, alcanzable o no, compartible o como experiencia individual, la filosofía ha estado luchando con este concepto que define y da sentido a cualquier reflexión filosófica.

Y Bergson sentencia: “Tenían que fracasar. Es esta impotencia y solo esta impotencia, la que contrastan las doctrinas escépticas, idealistas, criticistas, todas aquellas, en fin, que disputan a nuestro espíritu el poder de alcanzar lo absoluto”<sup>902</sup>. Frente a estos planteamientos del absoluto que caracterizan la filosofía moderna, la propuesta de Bergson plantea una nueva comprensión del absoluto, de la forma de acceder a ese absoluto y una enorme cadena de implicaciones a nivel cognitivo, metafísico, psicológico, biológico y práctico.

Más allá de la metafísica lo que nos interesará será el absoluto como vértice que articula las cosmovisiones y la antropología, el lenguaje y el deber ser, el modo en que vivimos estructurando nuestras vidas desde un absoluto y hacia un absoluto. Describir esta articulación nos proporcionará un panorama para criticarlo y proponer con Bergson otra forma de entender el absoluto que nos permite redireccionar nuestra praxis, articular de otra manera nuestra cosmovisión y a fin de cuenta nuestras vidas en tanto que individuos y en tanto que sociedades.

Nuestra cultura expresa con la metáfora del Paraíso la imagen privilegiada de la búsqueda del absoluto. Tal como aparece en la Biblia, en la cultura popular y en el imaginario

---

<sup>902</sup> PM, pp. 213/174-175.

colectivo y como tan bien ha analizado el psicoanálisis, representa tanto el absoluto como punto de partida y como meta. Está en el origen de la explicación mítica de la creación judeo-cristiana como en la promesa de la vida eterna llena de perfección y placeres al final del camino.

#### **4.3. El absoluto en el psicoanálisis. Una lectura de la Biblia**

El psicoanálisis postfreudiano identifica en la idea de absoluto un agujero irremediable que nuestra cultura, a través de la sociedad y el individuo, en cada psiquismo, trata de silenciar<sup>903</sup>. Cada intento de silenciar el vacío produce una cadena de mitos/significantes.

Mediante la exposición de como se construyen las categorías psicoanalíticas contemporáneas a través de la interpretación de los mitos judeo-cristianos trataremos de entablar un diálogo con la perspectiva bergsoniana a fin de construir un ámbito común de pensamiento que nos permita pensar la acción hoy y la construcción de un nuevo horizonte de posibilidad para la acción que sea coherente con los actuales decires de la ciencia contemporánea. Se tratará de dar un paso más en la construcción de la cultura del desencanto de los sueños de la razón hacia una ontopraxeología que retome la felicidad como un *telos* posible en esta vida y hacia una epistemología donde ciencia y filosofía cooperen *en pos* de una sociedad más justa, tolerante y libre.

La explicación psicoanalítica del origen de la cultura nos lleva directamente a una reflexión sobre el origen del lenguaje que se extiende de forma privilegiada en los mitos, donde cree encontrar una especie de ontogénesis de la filogénesis individual de cada historia de cada paciente. Si bien parece más bien una arqueología, de la que tanto gustaba Freud, el padre del psicoanálisis, el problema del origen va a girar hacia una nueva forma de planteamiento que como veremos, deja de lado el mismísimo “problema del origen” coincidiendo con la postura de Bergson que piensa que la evolución se presupone a sí misma, dejando de tener sentido el problema del origen.

La importancia que tiene el lenguaje en la construcción teórica del psicoanálisis solo se puede entender a la luz de la clínica. El tránsito de la psicología desde la hipnosis a los sueños y de los sueños a la asociación libre en la transferencia analítica ha producido un sin fin de literatura psicoanalítica que se ha aliado con el estructuralismo, la lingüística del siglo XX, la crítica literaria entre otras disciplinas, buscando extender el dominio de su descripción psicológica con paralelismos en todas las producciones humanas y buscando

---

<sup>903</sup> Cfr. Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

también argumentos de otras disciplinas que se vinieran a sumar al argumentario psicoanalítico.

Así, el discurso psicoanalítico solo sería otro mito<sup>904</sup> si no remitiera a lo que sucede en la clínica, es decir, en el tratamiento de cada paciente-analizado por cada psicoanalista-analizador en el ámbito del escenario y el tiempo analítico, el tiempo de la transferencia donde se da una y otra vez, siempre de forma nueva, la puesta en escena de las categorías y dinámicas que describiera Freud y que necesariamente se han ido actualizando y enriqueciendo con la continuidad de la praxis y de forma ejemplar con la relectura lacaniana.

Es interesante escuchar a la clínica psicoanalítica actual que recrea la teoría freudiana bajo la luz de Lacan en la escucha de cada paciente tras un siglo de práctica. En estas nuevas voces se escuchará otro fenómeno: el devenir histórico del malestar de la cultura que se materializa en la mutación de la forma de neurosis más común de cada época. Si en la era freudiana la histeria de conversión fue el prototipo de malestar en una cultura en una época, hoy la bulimia y la anorexia se erigen como las formas de nuestro particular malestar epocal.

Cambia el malestar y cambia el relato: la construcción de complejo edípico se muestra histórico también, evolucionando junto con la sociedad que reelabora el patriarcado cambiando la forma en que se construyen los psiquismos dentro del grupo, pero siempre en relación a los mismos hitos: la relación con el absoluto, los límites y la represión.

En los textos estudiados<sup>905</sup> se unen la escucha del habla actual con la lectura de los mitos bíblicos como metáforas que siguen siendo explicativas hoy para entender como se produce la conformación de nuestra cultura y la creación de psicologías. En este tránsito desde la Biblia hasta la clínica actual veremos como el complejo de Edipo es el gran protagonista de esta historia que forma parte de nuestra construcción cultural.

---

<sup>904</sup> Esta crítica la desarrolla George Steiner en su ciclo de conferencias radiofónicas tituladas editorialmente como “Nostalgia del absoluto” Steiner, G., *Nostalgia del absoluto*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, 2001.

<sup>905</sup> Cfr., Freud, S., *Obras Completas*. Trad. del alemán Luis López- Ballesteros. Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. (Especialmente: *Lo inconsciente*, *La represión*, *El instinto*, *El yo y el ello*, *Compendio de Psicoanálisis*, *Lecciones sobre Psicoanálisis*, *Tótem y tabú*, *Tres ensayos sobre teoría sexual*). Sobre clínica contemporánea, Cfr. Wechsler, E., *Psicoanálisis en la Tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, Wechsler, E., *Arregabatos femeninos, obsesiones masculinas: Clínica psicoanalítica hoy*. Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2008, Wechsler, E., *Herencias. La transmisión en psicoanálisis*. Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2013, Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998 y Berenstein, A., *Vida sexual y repetición*. Editorial Síntesis. Madrid, 2002.

Cuando los psicoanalistas Wechsler y Schoffer dicen: “Somos mito”<sup>906</sup> afirman a la vez que somos palabra que nos constituye haciéndonos soñar, ver y decir, tanto como palabra que se nos escapa y palabra que se escapa a la realidad que la ha creado. Las palabras parece que las creamos pero nos trascienden, las decimos pero nos dicen, buscamos su significado pero significan más allá de nosotros. El psicoanálisis encuentra en la relación entre significante y significado una cadena sin fin y sin origen que remite siempre a otro que no cierra el círculo. La búsqueda de la verdad de la palabra nos devuelve al origen que no es sino otro mito.

La vida sería pues el intervalo entre el primer grito del bebé y el silencio final, afirman Wechsler y Schoffer, y el *mientras* será una frágil búsqueda del silencio en tanto que anterioridad del lenguaje, búsqueda que se revela como una búsqueda de la nada o como diría Bergson, una cierta negación del movimiento constante de la realidad, del que queremos escapar pero no podemos.

Para el psicoanálisis el significante primero no es la unidad originaria de significante y significado perdida por algún motivo en algún momento, sino el vacío producido por la castración, por la pérdida del Paraíso, una carencia que nos atrapa pero que antes que nada, es constituyente. Un vacío que culturalmente se ha tratado de tapar, rellenar o silenciar en un esfuerzo constante por negarlo, ausencia primordial que hay que acallar: *la verdad de la nada*.

Para explicar esta postura que no puede sino asombrar en primera instancia, los psicoanalistas encuentran en los mitos bíblicos la expresión de los diferentes momentos de la evolución de un ser humano en tanto que ser humano, es decir, en tanto que castrado. Para ser más claros: castrado ontológicamente.

En la propia escritura de los mitos interpretan el intento de resolver el enigma del origen. A través de su lectura el psicoanálisis encuentra el despliegue de la encrucijada del deseo: tratan de resolver el enigma del origen, pero el origen no es más que la existencia de una estructura pre-subjetiva a la experiencia individual. Esa estructura es la del orden simbólico, cuya paradoja es que una vez dentro es imposible verlo desde afuera por lo que su sentido no es accesible. Acceder al reino del sentido nos impide acceder al sentido del sentido. Somos parte de una cadena humana que nos une y que no podemos trascender.

---

<sup>906</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 19.

Lo que subsiste es la estructura que da sentido, que siendo un universal se da una y cada vez en cada hablante: el que se da en cada paciente, en cada hablar y que debe ser indagado en lo singular de cada existencia<sup>907</sup>.

¿Qué dicen los mitos bíblicos al respecto? Dios crea diciendo. La interpretación psicoanalítica intuye un Dios creador que crea para sanar, porque algo le falta, diciendo, realiza un esfuerzo que instaura una diferencia entre lo vacío y los significantes que poco a poco pueblan ese vacío hasta llegar a la creación de “su imagen y semejanza”, el varón. Creando un doble, el varón encarna la esperanza de que el deseo divino sea encarnado y así, colmado. Al hablar Dios está 'diciendo' también que es incompleto, por ello dice, y diciendo expone su incompletud (que puede entenderse como imperfección). Pero con su creación tampoco queda a gusto, no queda satisfecho, algo se le ha escapado (trascendiendo la obra al creador) en tanto que no logra su satisfacción. La toma de conciencia de esta incompletud produce la caída, la fractura de la ilusión de perfección (entiéndase ahora completud) que en terminología psicoanalítica se refiere como *caída narcisista*.

A partir de aquí comienza la rueda fractal de la repetición. El hombre percibe la falta de su creador y crea, en sueños, para tratar de taparla (rellenándola o encubriéndola, tanto da). Dios realiza el deseo de Adán expresado en el sueño y crea a la mujer dando lugar al segundo momento de la inexorable cadena de la transmisión del deseo. Dios desea y por eso dice y crea, y el varón Adán deseando en sueños genera a la hembra Eva....pero nadie queda satisfecho. Nadie lo estaba y nadie lo estará, siendo la insatisfacción el punto de arranque de una búsqueda que nos lleva de Eva en el Paraíso a Eva, o su deseo, como causa de la expulsión que inaugura una cadena de éxodos donde lo que aparente y tradicionalmente se toma como negativo: el castigo, va a ser retomado por el psicoanálisis con una connotación opuesta como una intervención liberadora, creadora, que posibilita el libre circular del deseo, como la creación de una distancia que es en último término lo que nos constituye como humanos.

La Biblia presenta a Eva como complemento (que completa) a Adán, como remedio para la melancolía, como aquello que le falta, pero lo que el psicoanálisis encuentra es el decir el intento de repetir lo que se imagina como un origen de perfección, que trata de representar un origen que es irrepresentable, un momento ideal primero que nunca fue: la completud, el

---

<sup>907</sup> Wechsler, E., *Arregabatos femeninos, obsesiones masculinas: Clínica psicoanalítica hoy*. Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2008, p. 132.

ser perfecto (hecho de cabo a rabo, que nada le falta, que nada necesita más que lo que tiene). Y, haciendo una lectura nihilista, si es todo, ¿por qué mejor el ser que la nada? ¿por qué dice Dios si ya es todo? ¿Por qué iniciar la creación? ¿Por qué abrir la boca?.

En los tres personajes que tenemos hasta aquí destaca que la insatisfacción se trata de remediar, en primera instancia con la aparición de un Otro como ilusión de que estar-con es ser-más-completo.

Y como a Eva también le falta algo, nos trasladamos al mito de la fruta prohibida donde Eva es tentada por la serpiente y luego Adán es tentado de nuevo por Eva. Para el psicoanálisis este relato nos sitúa en el corazón de la *teoría de la seducción* donde se constata 'algo' que va de un cuerpo a otro, un quantum de energía que no es inocuo.

Comer del árbol de la fruta prohibida es entrar en el conocimiento explícito de la ley a través de su incumplimiento. Solo pecando se accede al conocimiento de la ley del bien y del mal. Y Dios reacciona radicalmente: la expulsión del Paraíso.

Una parte de la hermenéutica dedicada a este paso bíblico destaca que además de un castigo por el pecado original (en el sentido de primero), la acción divina trata de preservar un secreto mayor: el de la vida y la muerte, de la verdad del sentido. La expulsión impide que estos dos violadores de la única ley hasta ahora impuesta pequen de nuevo y vayan más lejos accediendo a la fruta del árbol de la vida.

Para otros, será un castigo por intentar elevarse demasiado hacia Dios queriendo igualarse a Él. La unión de estas dos interpretaciones daría como resultado una equiparación de Dios con el conocimiento del secreto de la vida o del sentido de la muerte.

Cualquiera de estas dos interpretaciones abre un sin fin de posibles comentarios, pero ambas inciden en que la acción divina va encaminada a preservar una diferencia radical entre Dios y su creación. Por un lado castiga el acceso al conocimiento de la propia ley (del bien y del mal) y por otro lado, genera más distancia, en este caso mediante la creación de una frontera física que demarca un dentro radical donde está el conocimiento y un afuera radical que será de aquí en más el lugar en el mundo de los humanos, para que éstos no traten de equipararse al creador.

Esta diferencia será objeto de gran parte de los relatos de la Biblia en lo que se verá como los seres humanos tratan de una manera u otra de acortarla: los seres humanos están sometidos a una fuerza que los hace ir siempre más allá de los límites y de las leyes, no pueden evitar una y otra vez tratar de ser igual a Él. Y una y otra vez Dios 'volverá a poner distancia', 'marcando la diferencia'.

Esta tendencia a la omnipotencia es la protagonista de multitud de episodios históricos, literarios y filosóficos, pero más allá de lo episódico, como tratamos de sostener en este estudio, es la fuerza que estructura una cierta construcción cultural que trataremos de evidenciar y criticar. Una fuerza que sabe de su límite constituyente y quiere siempre sobrepasarlo.

#### **4.4. Tiempo primordial, unidad originaria**

Lo que se ha perdido, el Paraíso, como anterioridad absoluta, en cuanto al lugar del ser humano en el mundo representa la imaginaria unidad del individuo con el cosmos donde la Naturaleza es concebida como el lugar amable, acogedor, proveedor de todo lo necesario para la vida que se desarrolla sin obstáculos ni problemas, sin conflictos ni necesidad.

En la dimensión individual representa la unión del hijo con la madre en el útero y en la primera infancia, en que madre y bebé están fusionados primero en cuerpo y luego mediante los cuidados, la mirada y la lactancia, constituyendo la perfecta vinculación, entendimiento, comunicación entre dos partes indiferenciables en su continuo.

En el nivel del lenguaje remiten a una adecuación perfecta entre significante y significado, a una comprensión sin ambigüedad, sin fisuras, sin malentendidos, es decir, a la perfecta comunicación. A nivel epistemológico se referiría, siguiendo la terminología bíblica, al conocimiento del secreto de la vida, de su creación, del sentido de la vida y de la muerte, siendo en última instancia, la llave del conocimiento de la realidad, es decir, de la verdad. En todo caso el paraíso representa la perfección perdida.

Punto de partida mítico, psíquico, que el psicoanálisis revela como una nunca jamás, una situación primordial que nunca fue y nunca será.

En terminología psicoanalítica esta unión originaria se denomina Cosa Materna, Cosa perdida o Real, es, en todo caso, producto de una fantasía que nunca fue de hecho y que nunca será, siempre y cuando se sigan las leyes de parentesco. Real- Madre-Cosa-Absoluto son intercambiables en la terminología psicoanalítica

Toda versión del paraíso tiene su contracara como fantasía de meta, donde el paraíso perdido se convierte en la tierra prometida, ya sea en este mundo o en el más allá. Así, la vida transcurrirá entre la nostalgia de lo perdido y su búsqueda ya como fantasía de vuelta al origen o de su reencuentro al final del camino.

La fantasía del retorno a la tierra prometida es la imaginarización del deseo de reencuentro con el cuerpo materno, deseo que perdura en el tiempo y nos mueve a una



realización imposible: nos condena a la incertidumbre.

A nivel lingüístico, la imposibilidad está en la propia estructura del lenguaje: nunca la referencia es completa. Así, lo que no puede ser dicho insiste y persiste haciéndonos oscilar entre el mito del paraíso perdido y el mito de la tierra prometida, donde la identidad entre principio y fin remite una vez y otra a la fantasía de la unidad originaria como antecedente de una separación que fantasea con la adecuación perfecta entre significado y significante.

Desde el psicoanálisis se interpreta el nacimiento de esta diferencia como la causa de la angustia de castración que promueve la reacción del ideal del yo, con su fantasía de dominio intelectual, dominio del otro, fantasía de autosuficiencia y negación de toda fisura en el lenguaje. Este ideal es pues una reacción negadora de la diferencia, una reacción de la angustia por la falta que es negada por la cultura individualista y en general por la cultura occidental ya que constituye su límite.

Como promesa en esos mismos términos se encuentran reiteradamente las fantasías de la media naranja que encontramos en nuestra cultura popular y en el mismísimo *Banquete* de Platón como otra mitad perdida como ideal de amor perfecto con el otro, de perfecta complementariedad que se puede volver a hallar; la cultura ecologista vuelve a proner en juego esta fantasía con su promesa de reintegración con la naturaleza como felicidad. En sus propuestas de volver a vivir en el campo sin tecnología en una versión ecologista de vida primitiva con completo acceso a la satisfacción plena del deseo, creen disminuir la diferencia.

Los relatos del descubrimiento de América están impregnados de esta fantasía. El propio Cristóbal Colón en una de sus primeras cartas a la reina Isabel la Católica habla de una tierra sin mal donde no es necesario trabajar, ni tener jefes porque la tierra es tan abundante que permite una vida feliz de riqueza y armonía entre la naturaleza y los hombres<sup>908</sup>. Las búsquedas de El Dorado, la Atlántida perdida, las Cruzadas medievales, las exploraciones de los españoles y portugueses por la gran América relatan como opera esta fantasía a lo largo de nuestra historia cultural social e individualmente, donde una menor presión del medio ambiente se identifica con la posibilidad de una mayor libertad y armonía general.

Desde la antropología se sueña con una época en que el hombre y la naturaleza no estaban separadas, en el siglo de las exploraciones de África y el Pacífico sur se creará una y otra vez haber encontrado grupos humanos que persisten en esa armonía propia del Edén.

---

<sup>908</sup> Pigna, F., *Los mitos de la historia argentina*, tomo I, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2004.

Umberto Eco, lingüista y escritor, sintetizó la búsqueda del lenguaje perfecto en un libro dedicado a los diferentes intentos históricos por encontrar una lengua que trascendiera a los pueblos y que se mantuviese inteligible más allá del tiempo de una civilización, es decir, una lengua que recuperase lo que fue Babel<sup>909</sup>.

La nostalgia del origen es la nostalgia del absoluto, el anhelo de una completud narcisista que se fantasea como la posibilidad de la identificación del yo con el yo ideal. Pero desde el principio de la humanidad la armonía está rota, no hay inmediatez.

Después del Paraíso, afuera del Paraíso, queda rota esta existencia de inmediatez perfecta y se inaugura la vida de las mediaciones, eminentemente lingüísticas donde la diferencia instaurada y preservada por Dios entre dios-humanos produce la salida traumática del Paraíso, el reconocimiento de la incompletud (castración) y del pecado original de nuestro ser que se tratará de tapar (a la vista de Dios-Padre), la conciencia de la inadecuación del lenguaje con las cosas que se tratará de ocultar negando la multiplicidad, lo diferente, lo inaprensible, lo cambiante.

Se trata de la pérdida de la armonía, del equilibrio, de la adecuación, del dominio de sí. Se ha perdido el acceso a la realidad plena, cuando realidad y absoluto, logos y ser se identificaban. Así, la expulsión inaugura todas las fracturas y desdoblamientos entre el sujeto y la realidad, entre el deseo y la satisfacción, entre el yo y el ideal del yo, entre el significado y el significante.

La nostalgia del origen radical de perfección es producto de la angustia de lo que el mundo ofrece fuera del Paraíso: la diferencia inclasificable, la inconsistencia del ser, ante nuestra falta constituyente que nos obliga a hacer, a buscarnos, a elegirnos produciendo caminos desde lo que nunca fue y nunca llega a ser. Así nos movemos entre la fantasía del origen de perfección y la existencia cambiante guiada por un deseo sin rumbo que carece de sentido, de meta y de origen, carencia que es insoportable y que se ha intentado llenar con los relatos religiosos, mitológicos e idológicos, donde cada sujeto trata de encontrar contención y guía para orientar su praxis.

La separación de la Cosa es el momento inaugural del psiquismo que *a posteriori* simboliza sus fantasías como mitos y relatos. Pero, y es preciso insistir en este punto radical, todo psiquismo está basado en el vacío de una anterioridad, en la inexistencia de un origen y, eminentemente, en la inexistencia de Un sentido porque nacemos en una estructura simbólica que nos precede y de la que no podemos dar cuenta, cuyo sentido se nos escapa

---

<sup>909</sup> Cfr. Eco, U., *En busca de la lengua perfecta*. Ed. Crítica. 1993.

desde la interdicción divina que nos aleja del árbol mítico del conocimiento del gran secreto. Esta falta radical de un marco de sentido originario que explique el mundo del sentido siempre parcial que nos habita y que habitamos como seres lingüísticos es el vacío que se trata de llenar diciendo mitos.

El mito de la tierra prometida compendia la situación desde ayer hasta ahora. Sitúa en el paraíso la perfección perdida y en la tierra prometida la posibilidad de volver. Posibilidad que se presenta como la fantasía de volver al lugar primigenio, donde no había mal, ni sufrimiento; se trata de la búsqueda del objeto perdido, negado por el dios-padre. En tanto que lugar sin tensiones el Paraíso es la huida del intelecto ante un mundo cambiante, de tensiones sin tregua donde no se satisface ni al intelecto ni al deseo. La insatisfacción está instalada en nuestra instintiva y todo intento de colmarla no será sino el retorno al origen en tanto quecese del movimiento, materia inorgánica: la muerte.

Pero, ¿qué nos niega el Padre? Edipo es la encarnación de una Ley y de una forma de la ley que define nuestra cultura. Cada cultura se desarrolla según articule la ley y el deseo. Pues bien, según la descripción del psicoanálisis, “lo que comanda todas las tendencias del sujeto es el reencuentro con el objeto perdido de la primera satisfacción”<sup>910</sup>. Pero el psicoanálisis niega que esta experiencia primigenia haya existido y niega que se pueda por lo tanto recrear. Porque para crear hace falta un espacio vacío, para crear hace falta que algo falte, es condición necesaria, aunque no suficiente, y ahí es donde entraría el complejo de Edipo. Se puede estructurar en un pase de tres momentos, la fase de la ilusión fálica que se identificaría con la relación estrecha entre el niño y la madre que pasa al segundo momento cuando interviene el padre. Se trataría de una aparición traumática de la palabra del padre porque despierta a la madre y al niño de un sueño simbiótico. Esta intervención se suele leer como la entrada de la ley, de la primera prohibición, pero es una intervención que además de la cara negativa, es la invocación de un horizonte vital más allá del primer círculo afectivo. Es tanto un límite para la madre como para el niño; la ley del incesto enuncia tanto que no devorarás a tu fruto y como que no volverás al útero. Pero para que el padre diga, la madre debe dejar decir.

En esta palabra algo se pierde irremediabilmente para que algo se pueda dar: el movimiento del deseo del niño.

El psicoanalista italiano Massimo Recalcati relee la construcción del Edipo freudiano en torno a las dos funciones paternas que describe como la interdicción de la ley del incesto con

---

<sup>910</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 71

la madre facilitando la separación del hijo respecto a su origen y -ya lacanianamente- entrando de este modo en el mundo simbólico que permitirá que el hijo se aventure en la propia asunción particular de su propio deseo. La segunda función será la de velar por su cumplimiento, siendo aquí la fuerza y la autoridad las herramientas asociadas a esta función. De este modo, la función paterna de la ley se jugará entre la interdicción y el ejercicio de la autoridad como demarcación de límites.

La forma en que el padre se identifica con la ley incidirá en la relación del sujeto con la autoridad. Si es un padre tipo de un sistema represivo-disciplinar que será un padre superyoico que 'perseguirá' a sus hijos eternamente. Cuando la ley se aplica sin reconocimiento de la alteridad del otro se da como aplicación despiadada donde el otro despierta terror, se da interdicción sin donación. Esta otra cara de la función paterna se puede decir que es la contribución propiamente lacaniana a la configuración del Edipo. No basta con ejercer el carácter normativo, es necesario que éste vaya acompañado del permisivo, que confiere el derecho del otro a desear. El padre será el que sabe unir el deseo y la ley. El padre lacaniano es el que recompensa la renuncia al goce inmediato con la oferta de una identificación idealizante, que transmite el derecho al deseo propio. En términos freudianos será el que hace posible la constitución del Ideal del yo del sujeto que estabiliza el narcisismo y faculta el deseo mismo.

Sin ley tenemos un deseo disipado, desatado con una deriva mortífera. Sin deseo tenemos solo represión, opresión y poder disciplinar. Este divorcio lo representan Sade y Kant.

El tercer momento del edipo es pues de apertura, de ampliación, es el momento del padre donador que transmite el testimonio del deseo en un ámbito de libertad limitado en el ámbito de la responsabilidad personal.

La primera satisfacción o del paraíso perdido o de la perfecta adecuación del lenguaje o de la relación en perfecta armonía y satisfacción con la madre son un mismo mito que expresa de diferentes modos lo que nunca fue que se sueña como deseable y que la ley prohíbe. Ante esta tendencia inevitable de querer volver a donde nunca se estuvo está la ley del padre que prohíbe volver al Paraíso y, en términos de parentesco, prohíbe volver al útero, a la Madre, prohíbe el acceso a una satisfacción total del deseo y entregarse a la inmediatez, porque si tal se diera significaría la destrucción del deseo, es decir, la muerte del sujeto.

La prohibición del incesto crea una posibilidad de una imposibilidad: "es necesaria una pérdida originaria, una diferenciación, un límite, un alejamiento de la Cosa Materna para

que se de el deseo: *la condición estructural para acceder al deseo implica una prohibición de acceder al goce absoluto de la Cosa*”<sup>911</sup>.

Para el psicoanálisis la permanencia en la relación de dependencia con la Madre es un impedimento para el desarrollo del sujeto. La castración simbólica que limita al sujeto, que le niega acceso a lo primordial, a la madre, a lo real, anula la satisfacción inmediata favoreciendo la sublimación<sup>912</sup> como posibilidad inédita de la pulsión de generar objetos y satisfacciones nuevas. Esta necesidad de separación es la misma que describe la inmersión en el lenguaje que nos separa irremediabilmente de la Naturaleza. La ley es un don, es un alejamiento de lo próximo que abre la posibilidad de nuevos caminos para el nuevo sujeto, más lejanos, nuevos, creativos, es la posibilidad de la sublimación, como posibilidad de lo inédito, de libertad y creación.

La palabra del Padre (en el caso bíblico, el Padre- Dios) es traumática, pero lo que impone una y otra vez es la necesidad de un corte respecto al origen unitario con la Cosa-Madre para que se de, para que sea posible la vida humana. La ley simbólica pretende asegurar el respeto a la imposibilidad de gozar del absoluto, del goce absoluto, de la satisfacción plena, es decir, de la imposibilidad de lo imposible, valga la redundancia. La ley simbólica ante todo asegura el respeto por lo imposible, define un límite indestructible, límite que Lévi-Strauss afirma que hace posible el orden familiar, el de las generaciones y el del intercambio sexual.

Entonces vale preguntar, ¿cuál es al camino de los seres humanos? ¿cuál es el mandato positivo de la ley divina? Y la respuesta está en Moises que recibe la orden de Dios -escenificada por las palabras de Wechsler-: “renuncia al orden establecido, abandona la tierra que te cobija adentrándote en el desierto para fundar un país que no existe. Créate un nombre, conquista tu propio territorio, sé amo y esclavo de tus palabras, deja atrás las leyes inútiles y los dioses inservibles, atraviesa el mar y el desierto que hay en tí, renuncia a la imagen, abandona el laberinto de espejos en el que te multiplicas y fragmentas (...) renuncia a las mentiras que te inventas para tapar el vacío que te constituye como sujeto de la cultura y de la palabra”<sup>913</sup>.

---

<sup>911</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 55.

<sup>912</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 57

<sup>913</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 38.

Lacan ve en esta interdicción una exhortación al éxodo, a la errancia: vete de tu país, de tu patria, ve hacia tí mismo, sal de la fase fálica o serás devorado por tu madre<sup>914</sup>, le dice que es necesario distanciarse para re-encontrarse, que se debe cortar con la unidad originaria, salir del Paraíso, donde el sí mismo se presenta paradójicamente como lo más lejano, un territorio por conquistar frente a lo que está más próximo: la madre, la ciudad... La distancia es lo que posibilita un encuentro con uno mismo en tanto proyecto por hacer, libertad por vivir y mundo por crear.

En otras figuras de éxodo bíblico se daría esta misma estructura: en la expulsión de Adán y Eva del Paraíso ya encontraríamos esta figura de destino errante, en la dispersión de la torre de Babel un segundo castigo y la insistencia de que se debe renunciar a todo modelo que recree la cohesión primigenia fantasmática.

Distancia, diferencia, corte, son posibilitantes de construcción, de creación y son a su vez límites respecto a la proximidad y a la trascendencia.

El mito afirma que no se puede gozar de lo que está más próximo, no se puede acceder al goce absoluto de la Cosa Materna, el éxodo es necesario para el deseo: “para que se de la humanización de la vida es necesario el corte simbólico de la castración, perder la Cosa como posibilidad, separarse del goce incestuoso”<sup>915</sup>.

Así la marcha es hacia delante, el exilio. Mirar atrás, al Paraíso, te convierte en estatua de sal; mirar nuestro caminar nos constituye como sujetos históricos y mito (mientras no dejemos de caminar). Este ir hacia delante sin cesar es la misa imagen de la flecha del tiempo: no hay retorno, no hay vuelta atrás ni en la evolución ni en la física ni en la psique. Por otro lado, la inexorabilidad de este 'marchar hacia delante' es el propio *elan vital* bergsonian, que nunca cesa, que es movimiento. Yankelevitch interpreta el mito de la mujer de Lot y el de Orfeo como metáforas de lo que pasa cuando la inteligencia despliega su movimiento retrógrado de la verdad: “al mirar atrás, se convierte en estatua de sal, es decir, se vuelve estatua inanimada y estéril. Orfeo, al mirar atrás, pierde para siempre a lo que ama”<sup>916</sup>.

Esta salida es para el psicoanálisis la inauguración de la vida psíquica. La pérdida del Paraíso nos convierte en seres con Inconsciente y con Conciencia. Schoffer lo relata

---

<sup>914</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 67.

<sup>915</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 59.

<sup>916</sup> Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 37.

diciendo que somos “adanes”, “seres deseantes empeñados en recuperar paraísos perdidos (...) espacio que nos habita como deseo insatisfecho (...) la expulsión del paraíso nos convierte en seres para siempre errantes”<sup>917</sup>.

El pasado radical como útero o paraíso es un tabú radical, incognoscible. Y aunque no podamos evitar tender a ese origen fantasmático y preguntarnos por él, no es -ontológicamente hablando-, no hay principio de la historia, el verdadero origen se nos escapa, es una pregunta sin respuesta.

La verdad es el orden simbólico constituyente mismo, es una estructura pre-existente que organiza el advenimiento del sujeto del Inconsciente como sujeto lingüístico: “En el libro del Génesis nos encontramos con un discurso, un código y una Ley, que son anteriores a la creación del hombre. El hombre preexiste en el deseo del Otro (de Dios) (...) Dios significa las respuestas del hombre a través de un discurso organizado por su propio deseo inconsciente. De este modo, el deseo de Dios es el 'soplo de vida' fundante del psiquismo; psiquismo que surge como resultado del interjuego de una organización biológica deficitaria y un orden preestablecido que por medio del Otro subvierte la necesidad en deseo y lo biológico en cultural”<sup>918</sup>.

Es en esa encrucijada del *menos* biológico y del *plus* de comunicación que hace estallar el lenguaje como un todo ya dado desde el principio que estructura y abre la organización del psiquismo estructurándolo, creando un punto desde el que decir antes y después.

#### **4.5. La renuncia**

La nostalgia del absoluto debe ser sustituida por una nostalgia parcial: no se puede todo, todo el tiempo. Hacer es elegir, pero sin llegar al escepticismo radical ni al nihilismo- y elegir es renunciar. La libertad así no se presenta como absoluta de hecho, sino de derecho, autolimitada por la aceptación de la ley edípica.

La prohibición del incesto a pesar de que se suele simplificar como una ley de parentesco es la que abre la posibilidad de ingresar en el orden simbólico constituyéndose en ese acceso tanto el Inconsciente como la conciencia, es decir, el psiquismo.

La expulsión es simultáneamente *acceso al lenguaje*, introducción del sujeto en un orden simbólico sobredeterminado implica la represión originaria para que el deseo pueda vagar despegado de la repetición del deseo materno.

<sup>917</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 33

<sup>918</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 41.

Solo si falta algo hay algo que decir, “si hay inconsciente es justamente porque la incompletud de lo simbólico marca la imposibilidad del significante para definirse a sí mismo”<sup>919</sup>. Todo significante es constitutivamente insuficiente, falta que se intenta tapar con búsqueda de la plenitud como promesa de palabra plena que es, por definición, imposible.

El deslizamiento del deseo de un objeto a otro es como el desplazamiento del significado de un significante a otro, por metonimia o metáfora, desplazamiento o condensación siempre queda algo por decir, siempre algo inefable. Es una cadena eterna. Lo simbólico funda el objeto como causa de deseo que no es sino un agujero en lo Real, un agujero que no se puede llenar aunque nunca se cese de intentarlo. Deseo y lenguaje se mueven siguiendo la misma dinámica y estructurando el conjunto del psiquismo. Síntomas, actos fallidos y chistes responden a esta lógica, dicen elípticamente lo que no se puede decir de otra manera. El deseo se expresa mostrando su dinámica: en constante deslizamiento, como pura diferencia, “deseo como motor de la historia en su desplazamiento ininterrumpido en la cadena significativa (...) Deseo como pura insistencia del encuentro imposible entre la Cosa y la palabra”<sup>920</sup>.

Lo simbólico no repite lo imaginario sino que trata de eclipsarlo, corta lo imaginario y deja lo Real como imposible. El mito, como producto simbólico, se conforma como defensa ante la pérdida, como un nuevo intento de suturar con palabras la Cosa.

Lo simbólico funda así el objeto como causa de deseo pero como nada llena la falta se inicia la danza de sustituciones. A falta de un sentido previo, el sentido se produce solo *a posteriori*. Para el psicoanálisis como para Bergson la verdad es una reconstrucción intelectual que recorta en el pasado fragmentos que le interesan al presente. Es ya siempre un trabajo hermenéutico e históricamente condicionado. Schoffer alude incluso a la fórmula bergsoniana de la ley de retroactividad del lenguaje<sup>921</sup>.

La ruptura entre significante y significado Lacan la expresa con el signo / entre S y s. El signo / es la represión como separación originaria del sujeto y la Cosa que ya es siempre Cosa-perdida. Lo que falta es una falta de instinto, falta de sentido, falta de ser, ontológica, que nos constituye como hablantes<sup>922</sup>.

---

<sup>919</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 82.

<sup>920</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 83.

<sup>921</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 40. La primera letra fue Emeth (verdad), tras la expulsión del Paraíso Dios le libra de la E y lo hace mortal.

<sup>922</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial



Aceptar esta imposibilidad implica la caída narcisista, que es tanto una fractura como una apertura a la repetición y a la posibilidad de la libertad como creación. Rechazar los límites es querer anular la diferencia, es rechazar la deuda con el Otro, desafiar a Dios es desafiar las leyes del lenguaje cuya función es sancionar una pérdida originaria irreversible: no se puede gozar del todo, tener ni dominar el misterio de la vida y de la muerte: hay que renunciar a la omnipotencia.

Pero esta renuncia no es fácil, requiere de una función paterna eficaz. De la dificultad de esta construcción edípica y de su reproducción, de la dificultad de renunciar a la fantasía de omnipotencia, nos sigue hablando la Biblia y, desde entonces hasta ahora, la propia cultura occidental se mostrará como negadora de esta falta, con las consecuencias patológicas que ello implica, con el sufrimiento que conlleva, produciendo un malestar en la cultura que estamos tratando de poner de relieve para poder recorrer de otra manera la errancia constitutiva de forma que sea menos represiva, con menos malestar y sufrimiento.

El psicoanálisis ve en el *Génesis* multitud de ejemplos de humanos que intentan traspasar cada límite: Eva, Caín, el diluvio, la Torre de Babel y el Narciso griego. Todos rechazan el límite, el estatuto limitante de su existencia, se pierden en su propia imagen llegando a divinizarla y quieren anular la diferencia<sup>923</sup>.

Eva comiendo del árbol del bien y del mal, Caín matando a su hermano, los desmanes en la Tierra que provocan la ira divina y el diluvio, la dispersión de la Torre de Babel, son todo figuras que no saben respetar el límite, la diferencia, intentos de forcluir (eliminar) la deuda con el Otro. Todo ello para el psicoanálisis es, más allá del desafío a Dios, el desafío a la ley del lenguaje “no se puede saber todo”<sup>924</sup>.

Desde la salida del Paraíso el relato de la Biblia no es ejemplarizante en el sentido positivo. Sus personajes naufragan en la construcción de sus vidas llevando a los habitantes de la tierra a delirios de todo tipo, motivo por el cual Dios decide volver a empezar salvando apenas a dos representantes de cada especie en el arca de Noé. Una decisión no menor tras el diluvio es como el tiempo vital se acorta. Si los humanos hasta ahora habían vivido centenares de años, el tiempo humano de aquí en más pasará de habitar cientos de años o miles (como Matusalén) a menos de ciento en la mayoría de los casos.

---

Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 82.

<sup>923</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 62.

<sup>924</sup> No es menor la cuestión de que estas mismas premisas son las que deberían escuchar los científicos cuando proyectan sus experimentos y modelizan sus teorías, cuando se sientan a hablar de bioética o de buenas prácticas científicas.

Tras el Diluvio, la Torre de Babel. El psicoanalista Schoffer lee este brevísimo mito como la venganza de un cazador, Nimrod, por el genocidio de sus antepasados durante el diluvio universal y como tabla de salvación ante la posibilidad de la repetición del diluvio. La Torre es la representación fálica sobre la tierra con cuya construcción trata de evitar la castración desarrollando el sueño de ser UN pueblo con UNA lengua en UN edificio grandioso asentado sobre la madre-Tierra que se eleva hasta el cielo-Dios, un sueño que habla del “deseo de ser Todo con Una y de ser Uno con la madre en tanto que mujer Toda”<sup>925</sup>.

En estas tres fantasías de unidad se rechaza la amenaza de castración producida por el diluvio no muy lejano como amenaza a la propia vida. Contra ello propone una unidad física (de la tierra sale la torre) de un cuerpo social de un pueblo unido en una construcción (de sentido) consensuada que se comunica unívocamente mediante un lenguaje perfecto.

Todo sueño de ser Uno es una prolongación narcisista, en este caso, de la unidad madre-tierra con su pueblo-uno.

La respuesta de Dios es contundente. La creación de las lenguas rompe la ilusión de cuerpo social unitario y la comprensión-organización perfecta de un proyecto común sin fisuras, de forma que el proyecto constructivo termina por ser abandonado ante la aparición de las diferencias.

El proyecto de Babel según Schoffer, estaba destinado al fracaso y a la destrucción porque aspira a lo prohibido: a la reintegración con el Uno primordial. Sin embargo esta destrucción, esta caída, abre la posibilidad de otro comienzo tras la pérdida de la ilusión unitaria. La posibilidad de la diferencia nuevamente es también la posibilidad de salir de la endogamia, de crear nuevas relaciones, nuevas hordas, nuevas ciudades y de no repetir los errores de los antepasados.

Recalcati analiza la omnipotencia que movía el proyecto de la Torre de Babel definiendo un ideal de 1 pueblo/1 lengua, muy cercano al sueño nazi de homogenización y en la actualidad a la globalización que se aparece como una nueva forma de delirio de grandeza omnipotente. Algunos interpretan la globalización como gestión de las diferencias, como si fuera el remedio para poner fin a las disputas, discriminaciones e injusticias, pero debemos verlo más bien como otro sueño de homegenización unitaria.

El psicoanalista italiano incide en la transgresión de erigirse como denominador del propio nombre. Poner un nombre es trabajo del Otro<sup>926</sup> y erigirse como Padre del Nombre es

<sup>925</sup> Schoffer, D. y Wechsler, E., *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 81.

<sup>926</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 65.

negar la alteridad (condición de posibilidad) en un acto de “verdadero fetichismo del Nombre” negando todo límite (condición de la felicidad). Negar los límites que instauran las leyes del lenguaje implica querer poseer el “poder mágico de una lengua que debería abolir toda diferencia horizontal para crear un Uno vertical que en vez de arbitrar la tierra, desafíe el poder de Dios (...) Cultivar el sueño imposible de una lengua (que sería la lengua de Dios) en relación directa con la Cosa, anulando el hecho de que toda lengua es solo una traducción posible de la imposibilidad de decir la Cosa”<sup>927</sup>.

Explica la desmesura en estos términos: “El psicoanálisis piensa que cuando el sueño del UNO se convierte en delirio paranoico es porque se rechaza la experiencia del límite que, como tal, impone que la lengua en tanto que perfecta adhesión de la palabra a la Cosa -que, de existir, sería la lengua de Dios- es imposible de alcanzar porque entre el lenguaje y la cosa existe un iato imposible de colmar al cual Lacan denominó con el término “Real”<sup>928</sup>. Por eso todo intento de babeles, de narcisos, de paraísos en la tierra son formas de delirio que siguen persiguiendo el sueño del principio de identidad realizado.

En este mito tenemos los elementos fundamentales: la falta consitutuyente de toda la cadena creadora, la falta como origen y desencadenante de la creación, la transmisión del deseo, el deseo volcado hacia una situación imaginaria anterior a la existencia, el deseo en movimiento tratando de tapar el vacío, la ley como castigo-prohibición de retornar al lugar del origen, la expulsión como inauguración (cara positiva de un acto negativo: o resultado de la apliación de la ley) de un universo lingüístico de sentido siempre incompleto. Origen, pecado, ley, lenguaje, deseo y nostalgia del origen son los componentes básicos del relato bíblico y de la interpretación psicoanalítica.

Este panorama no es nada tranquilizador. El psicoanálisis sin embargo no lo toma como una descripción del horror y de las causas de nuestro sufrimiento psíquico sino como una situación de partida en la que estamos y que es la vida, tras cuyo conocimiento, desde este punto de vista, debemos construirnos, no intentar escondernos.

Sin embargo la cultura occidental es la historia de la negación de este vacío y de la diferencia constituyentes. Sigamos

---

<sup>927</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 66.

<sup>928</sup> Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, 2011, p. 66.

#### 4.6. Último giro de tuerca

Desde la filosofía encontramos otra interpretación del mito de la Torre de Babel, esta vez en clave política. Como señala el filósofo Peter Sloterdijk también significa: no construirás otro Paraíso en la Tierra donde los hombres vivan en armonía acercándose siempre más a Dios, unificando la Tierra y el cielo.

Peter Sloterdijk en su breve ensayo *En el mismo barco*<sup>929</sup> transporta la metáfora del Paraíso como unión mítica con la Madre-Cosa a una metáfora socio-política donde el relato individual se presenta como mito colectivo: la primera horda será como un gran útero donde está la seguridad y la identidad. En sintonía con las lecturas psicoanalíticas, para este filósofo, el hombre es un creador de hombres que olvida su origen porque no puede dar cuenta del orden simbólico. Sin embargo, es fundamental insistir en que tal orden simbólico es una creación colectiva donde los Robinsones nunca han tenido lugar ni la más mínima posibilidad de existir ni subsistir. La definición de ser humano que construye Sloterdijk en este breve ensayo y que desarrolla e ilustra en su trilogía *Esferas*<sup>930</sup>, es una concepción relacional, donde no hay uno sin dos, o mejor dicho, donde no hay uno sin otro en un nosotros. Insiste en la crítica a todo sueño de omnipotencia que exalta la individualidad como unidad social.

Sloterdijk comienza su metáfora *En el mismo barco* proponiendo una definición: La política es el arte de lo posible hecho por adultos. Establece dos distinciones entre posible/imposible, y entre niño/adultos. Polemiza con Kant y su definición de “mayor de edad” que podríamos tratar de equiparar a adulto. El mayor de edad no es el que prescinde de los padres, de las autoridades y piensa por sí mismo, no se trata de una mera autonomía de la razón individual, se trata de haber aprendido la diferencia entre posible e imposible y orientar la acción hacia lo posible. El niño es el que sigue queriendo la imposible, lo absoluto, la reintegración con el todo, la identificación con Dios, la obediencia del lenguaje a los intereses del intelecto y la creencia en la omnipotencia de la inteligencia erigida en razón universal. Tener una comprensión de lo 'posible', para Sloterdijk, implica establecer, entender y aplicar una jerarquía piramidal de racionalidad que establece y relaciona la razón de estado frente a las razones privadas.

Sloterdijk recurre, a poco de comenzar, al mito de la Torre de Babel. Le parece una réplica política del mito de la expulsión del Paraíso que relata la catástrofe de la pérdida del consenso. Señala que parece decir algo acerca de la *conditio* humana en la era de los

<sup>929</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994.

<sup>930</sup> Sloterdijk, P., *Esferas I, II y III*, Ed. Siruela, Madrid, 2003-2005.

imperios y culturas superiores: retrata el principio de la perversa pluralidad como resultado de la intervención divina contra el poder de la humanidad unificada. La brevedad del texto y su enorme repercusión hacen pensar a Sloterdijk que debía decir algo tan obvio en la antigüedad que ni se explican los motivos: la acción divina está justificada, apoyando así una ética de la diferencia basada en la diferencia radical entre hombre y Dios.

Sloterdijk, en constante polémica con el psicoanálisis, añade que esta intervención equivaldría a una castración política que impone una des-homogenización (recordemos que todo intento de homogenización o equiparación con dios que resulta ser tanático al equipararse a la reintegración con la madre). El mandato divino implica la humillación de 'despeñar' la homogeneidad en la pluralidad de forma que dios separa lo que no debe estar unido.

Esta segunda expulsión del paraíso aleja al hombre de su propia construcción, de su propia creación, el ideal de paraíso de humanidad, la torre de 1 pueblo con 1 lengua. La expulsión decreta como impío el deseo del proyecto común, del consenso perfecto, de la unidad de convivencia y de proyecto social y político, es decir, la coincidencia entre deber y querer individuales y colectivos.

Así dios interviene estigmatizando toda tentativa imperialista y mediando a favor de la tribu. Pero más allá de este rechazo imperialista está la pregunta sobre qué pasa después. Para Sloterdijk se trata de una humillación todavía mayor: el mandato de volver a lograr la unificación a partir de la pluralidad como hipotético *telos* de la humanidad que, cristianamente, debería tender a vivir en paz, o dicho kantianamente, *hacia la paz perpetua*.

Concluye pensando que “nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos (...) cuanta más experiencia tenemos de aquello con los que nos corresponde estar, tanto más evidente nos parece que no podemos ser parte de ellos”<sup>931</sup>: entra la pertenencia y la extraneidad, ir y venir que no deja lugar para Un lugar.

Así, la historia de las ideas políticas para Sloterdijk sería la historia de las fantasías de pertenencia donde por 'fantasía' se entiende una ficción productiva, una manía demiúrgica de la imaginación que produce una ficción operativa. Destaca tres tipos de fantasía en lo que se refiere al arte de intentar caminar juntos: la balsa, la fragata y los superviaje.

Pero el camino hasta aquí ha sido largo. Sloterdijk critica que solemos tomar la historia de la humanidad en el 'antes-de-ayer' del inicio de la historia en el sentido de registro histórico. Y sin embargo, la humanidad data de más largo, desde una diferencia que hizo que el

---

<sup>931</sup> P. Sloterdijk, *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 18.

hombre se caracterizara por su creación y cultivo, es decir, por la reproducción del hombre por el hombre. Denuncia la falacia de querer hacer salir al hombre de la ciudad, lo que “destruye la unidad de la evolución humana y hace que la conciencia contemporánea salga de la cadena de las innumerables generaciones humanas que han elaborado nuestros 'potenciales' genéticos y culturales”<sup>932</sup>, cegando el suceso fundacional: la autogénesis, “que no presuponga al 'hombre', sino que lo genere”<sup>933</sup>.

En sintonía con Bergson, Sloterdijk también señala el nacimiento de la humanidad como el momento en que el hombre se hace cargo del hombre en tanto que especie. Para Sloterdijk lo que hay que narrar es una paleopolítica que explique el milagro de la repetición del hombre por el hombre donde “el arte de lo posible consiste en llamar a la vida a nuevos hombre a partir de los más viejos existentes en un mundo mezquino y peligroso”<sup>934</sup>.

Comienza su recorrido paleopolítico por la dimensión de la balsa, cuyo capítulo se titula “Regazos y balsas”, comparando el nivel filogenético con el ontogenético, la familia y la horda primitiva que se basan por igual en la unidad mínima de madre-hijo y en las características peculiares de los primeros cuidados, de las primeras comunicaciones entre estos dos polos que dan a luz la vida desde la situación intrauterina hasta la separación del individuo ya maduro. La horda se le presenta como una isla flotante que avanza, se mueve, como un club totalitario con sus propias reglas. Hacia el exterior utiliza una técnica de distanciamiento de la vieja naturaleza; hacia el interior es un invernadero emocional que amalgama a sus miembros creando una institución psicosocial, una incubadora de crías enfocada en la reproducción del hombre por el hombre. La capacidad de crear de estas incubadoras solo se puede visualizar pensando en los efectos de esta cultura de la crianza que logra que la suma de caracteres biológicos específicos del *homo sapiens* se conciba como resultado de la evolución dentro de las hordas como incubadoras de cría. Es enormemente sugerente la reflexión de Sloterdijk sobre las modificaciones de la mano: “Ninguna mano de primate pudo soñar con tocar alguna vez estudios de Chopin: en los dedos de Glenn Gould y Vladimir Horowitz culmina una evolución que hizo manos a partir de patas y consiguió, de esas manos, mágicos instrumentos para las partituras más complejas”<sup>935</sup>.

---

<sup>932</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 23.

<sup>933</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 24.

<sup>934</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 25.

<sup>935</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 27-28.

Para Sloterdijk esta forma de convivencia basada en la crianza es el comienzo de una historia natural del hombre de lo que no es natural, “cuyas prolongaciones modernas recaen sobre nosotros en forma de crisis de 'alienación ecológica y social'”<sup>936</sup>. Así, se trata de relatar el viaje desde que la humanidad se separa de la vieja naturaleza como único motor, donde la prehistoria sería el hiper-drama de la secesión y el nacimiento de un marginado biológico.

Darwin en *El origen de las especies*<sup>937</sup> dice que la selección de caracteres en las especies domésticas es más rápido que en la vida silvestre. Habría que tomar esas experiencias de domesticación y mejora de las razas y observar como el hombre ha hecho lo mismo consigo mismo, en primera instancia y eminentemente.

El hecho de que la selección natural se vuelva consciente y controlable dentro de las hordas, es el inicio de todas las modificaciones físicas, psicológicas y ambientales que en su exceso producen el desequilibrio de la humanidad, en su interioridad y con su medio ambiente.

El autor sitúa en la empatía el nacimiento de la horda. Empatía como emocionalidad transparente, como ciudad del otro que en las culturas superiores se denominará 'amor' como curiosidad teórico/técnica y política. La horda sería el espacio interior de la comunidad formado por una esfera de resonancia que vibra diferenciando los ruidos grupales de los ruidos del mundo. Dentro / fuera. Así regula su auto-hipnosis colectiva limitando lo que existe como aquello que tiene referencia en el grupo y que forma una gramática de la mutua pertenencia. La horda conforma una envoltura psicofísica alrededor de la esfera primordial madre-hijo que representa la repetición del misterio de la vivificación humana. La imagen del vínculo entre madre e hijo será la que inspire a todo grupo humano de la antigüedad.

Pero un giro cultural se produce por un desvío de la atención: de la repetición del hombre por el hombre se pasa al uso del hombre por parte del hombre, siendo la historia los devenires de la manipulación del campo madre-hijo. Este giro sería el que dejó atrás el matriarcado como arjé psíquico que se hace respetar en tanto que recurso escaso hacia el patriarcado.

Sloterdijk critica el intelectualismo con el que se construyen las categorías del psicoanálisis en tanto que son deudoras del ideal individualista que se trata de criticar en su

---

<sup>936</sup> Sloterdijk, P., *En el mismo barco*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, p. 28.

<sup>937</sup> Cfr. Capítulo Primero en Ch. Darwin, *El origen de las especies*. Traducción de José P. Marcos. Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona, 1985.

formulación esférica de la vida humana. La antropología de la intimidad de Sloterdijk está construida desde la mirada interior, porque girar la atención hacia adentro no solo provoca un encuentro con la conciencia sino una forma de vivir que provoca otra forma de entender la vida, afecta a la comprensión y a la intelección, genera otra cosmovisión y otra epistemología.



## CONCLUSIONES

### I. Reflexiones

La noción de conciencia bergsoniana apoyada en su concepción del tiempo, del intelecto y la intuición, los instintos y el lenguaje aporta una nueva forma de entender la metafísica que se fundamenta a su vez en una cierta comprensión de la psique humana. Metafísica y psicología dialogan en la pluma de Bergson produciendo consecuencias para todas las dimensiones de la realidad: biológica, física, antropológica y política.

La crítica a la metafísica occidental es solo el punto de partida para una investigación ontológica que nos reubica fuera de las corrientes que creen en la omnipotencia de nuestras capacidades de conocer y hacer. Un nuevo giro de tuerca se necesitó a fines del siglo XIX para seguir descentrando al sujeto de su sueño de la razón. El descubrimiento de que la tierra no es el centro del universo y de que el ser humano no es el producto último de la evolución, no habían bastado para bajar los humos de positivistas y científicos que no veían límite a las capacidades humanas. Bergson puso coto a estas aspiraciones y las reorientó insistiendo en que los seres humanos no sólo nos caracterizamos por nuestro eminente uso del intelecto.

Bergson nos lega una forma de absoluto que no solo implica una reformulación de todos los problemas de la metafísica y de la teoría del conocimiento sino que supone señalar las herramientas que poseemos para remontarnos de esta condición humana precaria que tiende a aumentar la resistencia al movimiento que nos empuja más hacia la animalidad que hacia la humanidad.

Privilegiamos la tendencia a desbocarse del intelecto en su afán egoísta y su fantasía de omnipotencia, vivimos volcados sobre la acción a pesar de que el desarrollo de la técnica debería haber liberado producido una mejora sustancial en las condiciones de vida de los habitantes de todo el planeta. Sin embargo hay hambre, hay guerras y desigualdades. Desatendemos el ámbito psicológico y formamos sociedades con configuraciones empobrecedoras y además estamos sometidos a los imperativos instintivos que no encuentran acomodo entre la inteligencia y la materia.

No podemos conocer el origen porque no podemos dar cuenta del paso de una vida instintiva inconsciente al desdoblamiento de la conciencia entre inconsciente y consciente, porque la conciencia despierta es posterior. El salto se produce cuando la carencia instintiva pone a trabajar al intelecto que tempranamente conforma el lenguaje y comienza un proceso

sin fin de fabricación manipulando todo aquello que se encuentra a mano. Este salto así formulado no es más que una hipótesis que imagina como debieron ser las condiciones mínimas para que el *elan vital* creara una nueva forma de encarar la lucha por la supervivencia: la forma simbólica.

Pero nada podemos hacer ni decir. Estamos ya alejados sin vuelta atrás de la vida instintiva plena que si tienen, o al menos imaginamos en los otros seres vivos. La pregunta del sentido de la vida debe reconducirse hacia una renuncia a saber y a aceptar las limitaciones de la condición humana para vivir conforme a ella y tratando de profundizarla en lo que nos caracteriza como humanos, que es tanto como decir como seres vivos, pero a nuestra manera.

Si la pérdida de fuerza de los instintos es la pérdida de toda posibilidad de satisfacción plena, Bergson ya ha entrado en la dinámica del Deseo humano como falta que hará célebre Lacan en los años 40 y 50. Cuando describe la forma en que construimos los conceptos de nada, orden y vacío nos enseña como intentamos tapar esa insatisfacción constitutiva. El intelecto no cierra la acción, no satisface el deseo, no se adecúa perfectamente a las cosas, va de una cosa a la otra frenéticamente, pero como sigue sin poder, huye. Huye fabricando un mundo propio donde se mueve a sus anchas, un mundo simbólico hecho a su medida. Un mundo dentro de otro mundo, un mundo que niega porque no puede. No puede penetrar el movimiento, lo niega. No puede penetrar el espíritu, lo reduce a materia y lo niega, no puede pensar el tiempo, lo reduce a un símbolo. Pero los símbolos solo significan en relación a ellos, no en relación a la realidad.

El intelecto en cuanto potencia de análisis no puede penetrar la realidad que es puro movimiento y en su afán de descomponer y recomponer la materia no hace sino profundizar en su incapacidad. La función fabuladora que trata de contenerlo no hace sino construir ideologías. Solo en la aceptación del movimiento como deseo que nos penetra y nos rebasa, de la realidad como un movimiento hacia adelante que crea por crear, sin un fin moral ni un plan, solo en la aceptación de las cualidades y los límites de cada facultad, podremos *fabricar*, si se acepta el término, una vida cuyas consecuencias desconocemos porque no están contenidas en el presente, pero bien valdría la pena probar.

Desde el punto de vista de la descripción del espíritu como conciencia del *elan vital* desenmascara el principio de identidad y de no contradicción también como convencionales. El principio de no contradicción no es un principio natural sino meramente lógico. La naturaleza en tanto que *elan* no entiende de negación, es pura afirmación. En la vida onírica

y en los lenguajes primitivos la aparición de conceptos pares y opuestos es posterior a la de los primeros conceptos que servían para aplicarse tanto a una cosa como a su contraria. El principio de identidad que se requiere aplicar recortando artificialmente la realidad y estatizándola para que el principio de causalidad pueda volver a unir las partes aplicándoles su lógica, se diluye también en la descripción del proceso de percepción en relación al trabajo de la memoria y se revela como un sueño de la inteligencia que se mueve entre la semejanza y la generalización, pero que en tanto que la realidad es movimiento no es sino funcional a las necesidades de estatizar esa realidad para poder pensarla.

La construcción simbólica que realiza el intelecto es pues una mediación entre la realidad como puro movimiento y nosotros, una barrera de defensa contra el movimiento puro que nos aterroriza.

La explicación de la evolución como penetración de la materia por el *elan vital* o como dos tendencias, una a la parada y otra al puro movimiento, le ayudaron a fundamentar una fuente común entre instinto e inteligencia como dos soluciones diferentes y opuestas a la cuestión de la acción. La vida sería en los animales una dinámica de acumulación de energía y descarga.... inercia, esfuerzo y explosión.

Junto con el *elan vital*, impulso que preside toda la filosofía de Bergson está la crítica al intelectualismo que gira en tonro a la interpretación del ser humano como un ser para la acción: *primum vivere*, repite aquí y allá en todas sus obras. Si tomamos este principio como ley hace falta reorganizar todas nuestras teorías sobre la percepción, la memoria y la acción. De este trabajo surgen los excesos del intelecto y sus límites. Haber tomado el conocimiento intelectual como una facultad esencialmente para la especulación genera falsos problemas y expectativas erróneas que son las que han enterrado a la filosofía durante siglos enredándola en problemas que o no existían o eran insolubles porque estaban mal planteados.

El hiperdesarrollo de la inteligencia producido por la libertad en los seres humanos, según Bergson, nos posibilita retomar el *elan* que nos atraviesa y dirigirlo hacia nuestros propios intereses, asimilando el hacer humano al de cualquier idea de gran señor creador. De esta manera, a través de la invención, la fabricación y la ciencia en libertad habríamos superado en primera instancia el poder de los instintos debilitándolos hasta eclipsarlos, es decir, habríamos dominado en cierto sentido la potencia física, nuestro cuerpo como límite. A la vez el ser humano ha desarrollado un dominio de la naturaleza que le ha permitido invenciones cada vez más asombrosas. En tanto que ser social, el ser humano ha logrado

potenciar geométricamente el proceso de acumulación y explosión que la naturaleza realiza. La invención del motor a vapor, del uso de los nuevos combustibles fósiles, la energía nuclear serían la culminación del proceso fabril que abre una etapa en que, alejados de la naturaleza, caminamos a su instrumentación total.

A pesar de la evaluación positiva que desarrolla Bergson sobre el poder fabricante del ser humano y del desarrollo de la ciencia en nuestra tradición cultural, ve en todo este trabajo la necesidad de limitarlo y reorientarlo. La necesidad de contrafuerzas las buscará en la intuición en tanto que instinto que se hace consciente, en el residuo de los instintos, en las fuerzas sociales y de sociabilización y en la necesidad de una educación que no se dirija ni a la razón ni al cuerpo solamente, sino a la intención.

El anhelo de una reforma espiritual une a Bergson con toda la historia de la filosofía pero, en sus horas más pesimistas, no logra articular un programa, solo señala la necesidad de contrarrestar el egoísmo y la frivolidad con la solidaridad, la cooperación, el amor y la simplicidad de la vida.

Su método intuitivo le llevó incluso a aplicarlo a sus observaciones como diplomático. Estaba convencido de que tras la razón había otra fuerza que nos comunican con el universo en tanto que compartimos las mismas propiedades, es decir, duración como conciencia en el tiempo que en el ser humano se convierte en conciencia del tiempo.

Los argumentos de Bergson son como un estribillo de una larga melodía; se repiten aquí y allá con fórmulas casi idénticas, con la misma cadencia. No se cansa de repetir su anunciada 'buena nueva'. No se cansa de volver una y otra vez a criticar el uso ilegítimo que hacemos del intelecto. Tan grueso es el muro del hábito que no se derrumba con soplar como la casa del primer cerdito del cuento. El hábito de huida es el producto de un esfuerzo de la especie, más allá de las culturas.

La vida no tiene una finalidad, aunque Bergson a veces deslice algún comentario antropocéntrico exaltando la maravillosa creación humana en la tierra, pero poco a poco se desinfla y ve con igual exaltación el horror del que es capaz el ser humano, generando guerras y destrucción, ideologías y esclavitud.

La vida como *elan vital* es un empuje indefinido, que marcha hacia adelante por el mero deseo de marchar penetrando la materia para potenciarse mediante la acumulación de energía que le permite, de tiempo en tiempo, superar algún obstáculo y crear.

Aunque Bergson en sus últimos textos esté cerca de identificar la idea de Dios con las propiedades del *elan vital* no se puede afirmar que Bergson sea un teísta al modo moderno. Acepta y argumenta que la idea de todo dios es una creación humana y trata de fundamentar a qué obedece la necesidad de tener dioses.

Somos creadores de dioses que proyectamos en el más allá, como hace la religión, o en el más acá, como hace la sociedad de consumo en cada sujeto-consumidor o bien, proyectándolo en el esfuerzo interior, como hacen los artistas. Ya como tiranos fabricantes y consumidores, ya como artistas y filósofos, la divinización de la vida humana responde una vez más al trabajo de la inteligencia que no ve límites a su capacidad y necesita una retórica y una narración de su potencia que se une a otra narración, siempre más débil, la de la religión que encarna un intento de limitar.

Su capacidad para tomar todo para dominarlo sin más, por el hecho de dominar, ha llevado a la cultura occidental a traspasar el único imperativo vital que nos queda: luchar por la supervivencia. Con los excesos de este modo de vida estamos destruyendo las condiciones de vida (y por favor, léase cada término con la profundidad de la que los dota Bergson), donde nuestra especie, junto con todas las especies están en riesgo de extinción. *El ser humano puede decidir si vivir...*

Así la filosofía de Bergson es una filosofía del cuidado, del cultivo, de la acumulación de energía puesta al servicio del espíritu individual y de la humanidad, no del dinero. Se trataría de una especie de cultivo de la duración para salvaguardarla de las intromisiones intelectualizantes, sociales y lingüísticas. Un cuidado que facilita que la duración se ensanche en nuestro interior y vivifique nuestra vida y nuestra acción. La crítica al interés desmesurado que la humanidad pone en el desarrollo de la técnica es una crítica al utilitarismo que solo se puede combatir con la fuerza contraria, el desinterés. Esta fuerza puede ser el germen para una filosofía de la ecología que desinstrumentalice la vida en general, la vida animal, la vida de los otros humanos y la propia vida también. En el cuidado lo que se da no obedece a un interés o recompensa, donde no se desea controlar ni dominar, sino solo atender, intransitivamente.

La filosofía de Bergson es también una filosofía de la armonía y de la simplicidad que ejemplifica una y otra vez con referencias musicales. Lo simple es el acto en su indivisibilidad, y el acto de ejecutar una partitura es una de las posibilidades más maravillosas de las que es capaz el ser humano. Expresa también como lo discontinuo que se expresa en la partitura representa ese pensar en el espacio que todo lo divide, representa la

diferencia entre esa seguidilla de puntos y palitos frente a la simplicidad del músico que toca, representa la perfección de la coordinación motora lograda por una entrenadísima memoria-hábito que hace que las manos toques y el cuerpo suene.

La *psicología por hacer* será una de las puertas que abrió Bergson como investigación que podía acumular la energía necesaria para una nueva forma de espiritualidad: ni reforma ni contrarreforma, una moral nueva. No se trata de algo que preexista y que debemos desarrollar. Partimos de nuestra naturaleza, lo que hagamos con ella depende de nosotros. Ese es el salto o el abismo en el que nos ha arrojado la evolución creadora y que nos señala Bergson. En cierto sentido lanza una invitación hacia la vieja contradicción de ir a buscar lo que parece más lejano en lo que tenemos más cercano, es decir, ir hacia adentro para buscar lo que yendo hacia afuera no hemos encontrado porque no estaba allí. Pero en este hacer filosófico lejos de ser un viaje hacia las profundidades de lo individual encontramos lo que nos une al mundo y a los otros, la duración con todas sus facetas, caras, cualidades, múltiple y simple a la vez. Encontramos el absoluto en los breves momentos que logramos girar la mirada y atender al interior, es esa brevedad, encontramos algo que en nada se parece a lo que la filosofía esperaba encontrar. Con la simplicidad con que vivimos este contacto, con la complejidad que intuimos, con lo concreto que se nos presenta, al volver a la *normalidad* lo encontramos en todas partes y en todo momento.

## II. Aportaciones

El trabajo que hemos presentado pretende argumentar que la propuesta de la filosofía intuitiva que revaloriza el intelecto (o más bien, su re-evaluación, que en cierto sentido es una devaluación) junto con la incorporación de nuevos conceptos con elaboraciones originales como son las distinciones entre actual/virtual, el inconsciente, la duración etcétera produjo un modelo interpretativo de la realidad que hoy está vigente como herramienta para pensar críticamente.

En diálogo con Darwin, con Freud, con Nietzsche, con Lacan, con Einstein y sus discípulos, y con la neurociencia contemporánea, los textos de Bergson hoy son tan provocadores como en los años de su publicación (la mayoría hace más de cien años). La fecundidad que producen en diálogo con otras perspectivas del conocimiento contemporáneo creemos que es un signo de su gran potencia creativa y crítica.

Hoy, por el nuevo desarrollo y dirección que ha tomado la ciencia incorporando la flecha del tiempo en su cosmovisión, estamos mejor preparados que hace cien años para

comprender el pensamiento bergsoniano y su propuesta de filosofía.

Esta convergencia es también la confirmación de la potencia del método intuitivo. Contra las interpretaciones que lo toman como un proceso similar a la iluminación, como irracional o antirracional, creemos que se trata más bien de un redireccionamiento del intelecto, limitado y guiado por la intuición. No se trata así de oponer intelecto e intuición sino de que trabajen juntos y se complementen, pero no de cualquier manera.

La deriva de nuestras sociedades hace útiles estos materiales que si bien nunca han perdido su vigencia, si fueron olvidados por gran parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX<sup>938</sup>.

Esta investigación ha sido el resultado de una lectura profunda y atenta de los textos bergsonianos. Destaca un esfuerzo por actualizar las referencias bibliográficas cotejando las citas de las nuevas ediciones de PUF con los textos en español que hemos considerado más adecuados en cada ocasión tal como se expone al inicio de este trabajo.

La lectura de la obra de Henri Bergson no puede ser concluyente, es siempre una sugerencia, una sugestión, en la que estamos seguros que hemos caído, pecando de benevolencia sin duda. Pero pensamos que en este camino el pecado se ha redimido por la propulsión que sentimos imprime en la filosofía y por el alcance que intuimos en su propuesta filosófica de cara a avanzar en el conocimiento en todas sus vertientes. Bergson quiso una filosofía mundana, cotidiana, pegada a la experiencia, que fuera capaz de multiplicarse siguiendo cada duración. Nosotros hemos tratado de seguirle, a veces a trompicones, a veces con fluidez, a veces a contracorriente, pero le hemos seguido hasta aquí.

La escritura de este trabajo ha sido parte importante de la investigación. La escritura es una exigencia de claridad, de clarificación que se hace pensando en el otro: el que va a leer. Sin embargo empieza por ser productiva para el que escribe, siendo siempre una experiencia creadora y que aclara. Tanto en el impulso de escritura que emana como el agua de una fuente, como en el de corrección y estructuración, siempre algo nuevo sale a la luz. Algo que estaba ahí pero sin exterioridad, que solo se actualiza por el esfuerzo de ponerlo en palabras para compartir. Esperamos que ese algo haya quedado claro en este río de tinta que esperamos sirva para seguir abriendo, ensanchando y vivificando la filosofía.

En este sentido nos gustaría señalar las cuestiones más destacables, o productivas o

---

<sup>938</sup> Izuzquiza, Vasallo y Rovatti comparten este diagnóstico.

sugerentes de la filosofía bergsoniana:

1- El giro de la mirada: mientras la cultura occidental ha avanzado durante siglos gracias a su progreso en el conocimiento de la naturaleza exterior, Bergson propone una inversión del interés y de la atención hacia el mundo interior. Así, junto con Freud y Nietzsche abren el siglo de la psicología que derivará en el siglo del cerebro y que inaugura un panorama del siglo XXI lleno de sorpresas para científicos y filósofos. No hay que dejarse llevar por la terminología. No se trata de una evolución desde la física a la psicología para volver a la física del cerebro. La literatura contemporánea, tras una década de entusiasmo sobre los avances de la neurociencia y la neurofisiología (cuyos comienzos pueden situarse ya en Broca, médico muy criticado por Bergson, no por sus descubrimientos parciales sino por la lectura materialista que realizó y que otros científicos acogieron acríticamente) hoy vuelve a interesarse por la filosofía y a dialogar con la psicología: los diagnósticos por imagen son fruto de una hermenéutica parecida a la que se realiza con los textos desde los orígenes de la escritura. El diseño de experimentos implica el trabajo conjunto de psicólogos, filósofos, biólogos, técnicos y neurofisiólogos. Hoy ya no se concibe el avance del conocimiento en departamentos estancos.

Física, neurología, psicología y filosofía hoy dialogan como desde hace siglos no lo habían hecho. La limitación de la tecnología para interpretar datos ha vuelto a juntar en las preguntas y en las hipótesis a especialistas en áreas muy lejanas, aparentemente, que desde que las ciencias se fueron desprendiendo de la filosofía allá en la antigua Grecia, hacía siglos que no se planteaban la realidad conjuntamente.

Esta posibilidad de diálogo se da porque existen categorías comunes a disciplinas muy especializadas. Estas categorías vienen sin duda de la creación de conceptos -en términos bergsoniano-, y de la capacidad de desechar preguntas mal formuladas y de replantearlas en la evolución del conocimiento.

2- La necesidad de limitar al ser humano en sus aspiraciones cognitivas, económicas, personales es quizá la enseñanza que nunca aprendemos y que Bergson repite como un mantra. La tendencia a la omnipotencia está descrita en la Biblia y en todas las mitologías. El ser humano es una amenaza para sí mismo y para todo lo que lo rodea por su ambición, sea en el ámbito que sea. Platón ya trató de limitar la fascinación del poder por el poder y desde entonces seguimos dando vueltas sobre lo mismo, pero en la teoría, no en la práctica.



Encontrar esos límites no es pues el único paso. Hay que practicarlos. Ahí es donde Bergson pone en el ámbito personal la necesidad de que cada uno cambie su mirada, cambie su actitud. El cambio colectivo vendrá por el contagio uno-a-uno que posibilita la empatía.

Aceptar los límites y aceptar vivir dentro de ellos nos abre una posibilidad de desarrollo cultural que no ha sido practicada hasta ahora. La idea de trasbasar los resultados de la ciencia y la filosofía al campo de la vida cotidiana y de su gestión, es decir, a la educación, a la sanidad, a la economía, a la política, a la forma de legislar etcétera vuelve a preocupar a los científicos. Falta que la sociedad se haga eco de esta posibilidad y lo demande a sus representantes políticos. Pero es desde la dimensión de lo individual donde la libertad puede empezar a generar cambios. La ineludible libertad personal en la que la vida se detiene y se puede volver a propulsar.

3- La crítica al intelectualismo en el conjunto de la obra bergsoniana es una cuestión que termina en el campo de la psicología. La negación del movimiento, la falta de orientación en la forma de organizar la convivencia social, las propias extralimitaciones intelectuales son propias de nuestra constitución biológica. Esta sería la cara negativa de nuestra indeterminación y de nuestra libertad, la cara positiva es que la pelota está en nuestro campo. La libertad y nuestras facultades, liberadas de la inmediatez de los instintos pueden pensar y vivir así, o de otras maneras, el ser humano puede crear.

El hecho de girar la mirada hacia el interior para tratar de encontrar lo que en vano se ha buscado históricamente en el exterior en la cultura occidental, sistematizar esa mirada, estudiarla al igual que se estudia el intelecto, es ya de por sí revolucionario e implica otra ética, otra sociabilidad, otra forma de entender los valores porque consiste en otra forma de entender la vida y la vida humana. Por ello biología, ontología, metafísica y antropología y psicología convergen.

Entender por qué negamos el movimiento tiene que ver con como proyectamos el futuro y como lo pensamos. La inadecuación produce la negación y una sustitución. Por ello, la sustitución deberá ser estudiada por la psicología, encontrando en ella tanto lo negado como afirmación que se elude.

La otra gran cuestión que queda en el ámbito de la psicología es la que hemos señalado como la inhibición/selección. La necesidad de seleccionar entre las percepciones y entre los recuerdos se explica en relación a la necesidad de actuar. Pues bien, la selección en cuanto inhibición también implica la escisión entre consciente e inconsciente. El estudio de esta

dinámica se suma a la de la negación, pues solo en la comprensión de la psique como conjunto de tendencias afectivo, sensitivas, intelectuales, pulsionales, de la memoria y de mundo exterior podremos entender como funcionan estos mecanismos y por qué.

4- Creemos que la filosofía de Bergson ayuda a una fundamentación metafísica de la nueva ciencia del tiempo y que, el tiempo, seguirá acercando investigaciones científicas e intuiciones filosóficas. La inconmensurabilidad entre intuiciones y experimentación científica deja de ser un problema si aceptamos la caracterización de la conciencia de Bergson como realidad psicológica común a todo lo real. Si nos abstenemos de tomar el término conciencia en el sentido restringido de la psicología asociacionista y del sentido común. Si nos dejamos penetrar por las múltiples caracterizaciones que Bergson nos ofrece de la realidad como movilidad pura, como duración y memoria, podremos entender la profundidad de su propuesta a la vez que vivimos uno de los límites negativos en el lenguaje y el milagro de la intuición, que se nos da una y otra vez afirmando ella misma su existencia. Pero el milagro, si se quiere seguir esta terminología que alude a lo inexplicable racionalmente, es doble cuando la intuición logra direccionar el hacer intelectual y se torna filosofía.

Los científicos hoy no eluden la dimensión subjetiva de sus investigaciones. La ciencia es humana y para los humanos, la subjetividad ha perdido sus connotaciones negativas al ser aceptada como lo que es, nuestra perspectiva afectivo-intelectual e intuitiva de la realidad, en tanto que materia y tiempo.

Bergson afrontó con una sinceridad<sup>939</sup> profunda el pensamiento de su tiempo y de la condición humana formulando una metafísica que da cabida y herramientas a la física y a la psicología contemporáneas. Pero su esfuerzo, que deseaba ver prolongado en un proyecto filosófico-científico colectivo, creemos poder afirmar, no se dio.

Hemos querido mostrar el acierto de Bergson al exponer de forma clara y compleja la dinámica de la intuición y su horizonte metafísico frente a la capacidad analítica de la metafísica del espacio. El interior, la psicología, el espíritu, se diga como se diga, es el

---

<sup>939</sup> Entendemos por 'sinceridad' lo que Yankelevitch interpreta como una exigencia de la libertad: "Entendida como exigencia, la libertad implica para nosotros el deber de ser en toda la medida de lo posible, *contemporáneos* a nuestras propias acciones (...) su nombre se llama sinceridad" Yankelevitch, V., *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962, p. 108. Entendemos que esta sinceridad es una prolongación del viejo "no quiero que me mientan ni mentirme a mí mismo" que Bergson completa con un: "ni vivir tomando las ilusiones retrospectivas como reales ni vivir en el pasado ni creer en las fabulaciones".

nuevo escenario de investigación para las nuevas ciencias del siglo XX: el psicoanálisis, la neurociencia y una nueva filosofía.

5- El pensamiento de Bergson es un primer movimiento de una partitura que hace memoria para cambiar. Reflexiona sobre el propio concepto de pasado para poner en evidencia un abandono del presente producido por la fragmentación y aislación sistemática que produce el movimiento del intelecto absolutizado sobre cualquier otra capacidad humana. Esta tiranía del intelecto tienen graves consecuencias en la vida individual y social, malestares y represiones se derivan un orden jerárquico de las facultades que empobrece y detiene la vida, la libertad y la conciencia, asila la emotividad y desola ecológicamente el planeta.

La metafísica bergsoniana requiere seguir el movimiento de cambio en sí y el del movimiento como hacer netamente filosófico. Así la filosofía debe seguir este impulso. El problema que plantea la propuesta de Bergson es que al no ser demostrable, solo se puede mostrar, por lo que remite a una experiencia individual. Hay que vivirlo por uno mismo. El giro de la mirada se debe dar en cada individuo.

6- No hay que dejar de mencionar igualmente que no todas las intuiciones de Bergson resultaron acertadas: con el avance del estudio fisiológico del cerebro se corrigen muchos aspectos de la concepción del cerebro de Bergson.

El planteamiento más problemático de su filosofía, desde nuestra perspectiva, es la no localización en el cerebro de la memoria, de la conciencia, del espíritu. En la época de Bergson proliferaron todo tipo de fantasías trascendentales y místicas ligadas tanto a la religión como a la ciencia, una época volcada en el descubrimiento del espíritu que no tenía problemas en imaginar una entidad separada y repartida por todos los rincones del universo: la conciencia bergsoniana. La crítica fundamental reside en negar que un trozo de cerebro sea el bálul de los recuerdos. Esa materialidad le resultaba insoportable a Bergson.

Pero faltaba mucho por descubrir: desde las neuronas de Cajal hasta la concepción energética y bioquímica actual es otro el concepto de “lugar” que se maneja al hablar de la dinámica del cerebro. Frecuencias, potenciales de acción, quantums de energía, combinaciones hormonales con neurotransmisores nos dan otra imagen de lo que significa localizar una función de una facultad. Esto sumado a una física cuántica en permanente revolución hacen posible una crítica a Bergson de su concepción de la naturaleza del cerebro

sin que por ello pierda peso y potencial su filosofía general.<sup>940</sup>

El psicoanálisis viene a especializarse en una descripción del malestar de la cultura, de los mecanismos simbólicos que se materializan en las estructuras psíquicas pero sin lograr ir más allá de sus elementos.

La metafísica bergsoniana contextualiza esta imagen en la imagen total del mundo y explica a su vez qué es una imagen, dando soporte a todo el engranaje psicoanalítico.

Ambas actitudes comparten el viaje al interior y plantean un cambio para potenciar la libertad, el conocimiento y la posibilidad de la felicidad. En ambas la redefinición del yo es la clave angular desde la que desmontar críticamente toda una tradición cultural y proponer otra forma de ser, de estar-en-el-mundo, más coherente con 'lo que somos' donde yo y otro ya no pueden pensarse como límites sino como constituyentes ineludibles el uno del otro, condición de posibilidad y de existencia.

La neurociencia también se suma a este viaje con el descubrimiento de las neuronas espejo y sus teorías del espíritu encarnado, del conocimiento como simulación en la que psique y cuerpo, el yo y el otro, quedan enlazados de una manera nueva que converge con las descripciones de Bergson y del psicoanálisis.

No se pueden leer estas propuestas de manera lineal y buscando identidades. Lo que nos hemos propuesto en esta exposición es la intuición que tienen en común y que cada uno desarrolla sabiendo que son momentos en evolución, que ninguno de sus puntos de vista es definitivo y que el viaje es largo pero no infinito.

En lo común nos hemos centrado y desde lo común tratamos de amigar palabras y expresiones convencidos de que este es el camino de la filosofía para la vida que debería predominar en la vida filosófica y en la vida cotidiana dentro de una propuesta de reforma que se basa en la imposibilidad de separar la noción de conciencia de la moral. Separarlas es el principio de la alienación que el hombre ha realizado sobre el hombre.

7- La concepción bergsoniana de la conciencia implica un pensamiento ecológico, bioético y ético, en ella están las respuestas a todo lo que la ética ha planteado como falso problema como consecuencia de una mala comprensión de qué es la conciencia que deriva en todos los demás errores: qué es el hombre, qué es la vida, la naturaleza, la sociedad etcétera.

---

<sup>940</sup> VV.AA., *Bergson et les neurosciences. Actes du Colloque international de neuro-philosophie*. Institut Synthélabo, 1997, Tercera conferencia.

8- Muchos de los comentarios escritos sobre el pensamiento de Bergson manifiestan cierta resistencia a aceptar el postulado intuitivo de la realidad como movimiento y la posibilidad de pensarlo desde la intuición.

Es muy difícil renunciar al prejuicio de la superioridad intelectual, y más difícil es aceptar la realidad como duración. Y desde luego, lejos de ser una decisión racional, esta renuncia parte de una experiencia interior de la intuición de la libertad. Un esfuerzo arduo y doloroso es el que se necesita para girar la mirada hacia el interior: atreverse a mirar, observarse y seguir la realidad que encontramos, abandonando todos los prejuicios culturales: el principio de identidad, el de no contradicción, la causalidad, y en fin, toda metafísica del ser, de la sustancia y toda filosofía del cogito. En fin, abandonar la tranquilidad.

Si esta experiencia psicológica no se puede ni siquiera hablar de libertad. Sin ella, toda filosofía seguirá siendo un tiovivo que gira y gira por el mero placer del goce autocéntrico de un egocéntrico tipo que es la producción más perfecta de la actual sociedad occidental.

La invitación de Bergson de ir hacia nuestra duración interior no nos trae sosiego ni respuestas sino que nos muestra un amasijo de tendencias que lo que el psicoanálisis explorará aportando un buen número de sorpresas.

Pero este viaje no está exento de problemas y Bergson los señala: acercarse demasiado a la duración pura es desestabilizador, en un frenesí como el de la locura, es una locura. Por lo que esta mirada interior también deberá tener su límite. Un punto medio entre el ensueño y la acción, un punto medio entre el intelecto y la intuición, un equilibrio, en fin, dinámico, que explore los límites.

9- En esta tesis hemos querido aportar una visión actualizada del pensamiento de Bergson a la luz de su posible diálogo con el psicoanálisis y la física, reclamando volver a pensar su filosofía como antídoto a la frivolidad, el hedonismo y la instantaneidad de la cultura en un momento en el que el mundo ha tomado un ritmo de cambio tan frenético que nuestros propios artefactos y nuestras propias invenciones amenazan con disolverse. Sus críticas en este sentido son tan actuales hoy como en la época en que fueron escritas.

Su pensamiento ha llegado a impactar a la Física pero cotidianamente seguimos pensando en el espacio. Su concepción de la dinámica de la memoria y de la percepción, de la intuición y de la simpatía convergen hoy con los últimos descubrimientos de la neurociencia, y sin embargo ni en la calle, ni en los medios de información ni en la política parece que

haya cambiado nada desde que Bergson describiera el mundo desde su perspectiva intuitiva y psicológica.

Su crítica no se dirige a una moda, no se dirige a una cultura, se dirige más bien a una descripción desprejuiciada de la realidad, accesible a todo el mundo que quiera girar la atención. No se requieren grandes artefactos tecnológicos ni grandes conocimientos filosóficos, se requiere observar y mantener la mirada, y no juzgar.

Cuando Bergson al final de su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* dice que es la humanidad la que debe tomar conciencia de que de ella depende su propio futuro, “a ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo”<sup>941</sup> le lanzó una pregunta a su generación, que respondió contundentemente con una segunda guerra mundial porque no atendió a la cuestión central. La filosofía de Bergson no es una filosofía de la interioridad solipsista, no es un existencialismo, es una especie de diagnóstico de un médico de cabecera que conoce el pueblo, a la familia entera, y que cuando atiende a un paciente e interpreta sus síntomas y su discurso, tiene en mente toda esa información que ninguna radiografía jamás mostrará. La filosofía de Bergson es como ese diagnóstico de ese médico, que sabe de geología, de biología, de física, de psicología y conoce bien la filosofía y que cuando piensa el ser humano no busca estadísticas, sino que trata de que todos esos datos sean un 'uno' con la intuición que recibe el médico tras la entrevista con el paciente, cuando siente el mundo, cuando se siente. Síntomas y diagnóstico convergen en Bergson, y ante la pregunta que lanzó en 1932 más nos valdría ponernos a pensar, colectivamente.

---

<sup>941</sup> DS, p. 338/404.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. OBRAS DE HENRI BERGSON

- *Ouvres*. Edición anotada por André Robinet. Introducción de Henri Gouhier. Presses Universitaires de France, 1959. Reedición de 1970.
- *Melanges*. Edición de André Robinet en colaboración con Rose-Marie Mossé-Bastide, M. Robinet y Michel Gauthier, PUF, París, 1972.
- *Correspondances*. Edición de André Robinet, PUF, París, 2002.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche (2011).
- *Matière et mémoire* (1896) edición crítica realizada por Camille Riquer (2008).
- *La rire* (1900) edición crítica realizada por Guillaume Sibertein-Blanc (2007).
- *L'Évolution créatrice* (1907) edición crítica realizada por Arnaud François (2009).
- *L'Énergie spirituelle* (1919) edición crítica realizada por Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Guillaume Sibertein-Blanc, Ghislain Waterlot (2009).
- *Durée et simultanéité* (1922) edición crítica realizada por Élie During (2009).
- *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932) edición crítica realizada por Frédéric Keck y Ghislain Waterlot (2008).
- *Le pensée et le mouvant* (1934) edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire marin, Ghislain Waterlot (2009).
- *Écrits philosophiques*, edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Élie During, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Frédéric Keck, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Ghislain Waterlot y Frédéric Worms (2011)
- *Cours*. 4 volúmenes. Edición de H. Hude y J-L. Dumas. PUF, París, 1990-2000.

### II. TRADUCCIONES FIABLES

- *Opere (1889-1896)*. Introducción de P. A Rovatti. Mondadori, Milán, 1986.
- *Obras selectas*. Traducción de la 54ª edición en francés por José Antonio Míguez. Editorial Aguilar, 1963.

- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Prólogo de 1888. Editorial Sígueme, Salamanca 1999. Traducción de J. M. Palacios
- *Materia y memoria*. Edición de Adriano Pessina. Editori Laterza, 2004.
- *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*. Introducción de Jaime de Salas y José María Atencia. Editorial Tecnos, 1996.
- *El concepto de lugar en Aristóteles*. Presentación a modo de prólogo a cargo de Antonio Dopazo. Publicada por Ediciones Encuentro SA, Madrid. 2013.

### III. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- ATENCIA, J.M<sup>a</sup>: “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre Bergson y Ortega y Gasset”, Revista LOGOS, nº 36, 2ª época. Servicio Publicaciones UCM, 2003. pp. 67-98.
- BARILLI, R., *Il filosofo del software*, Editoriale Raffaello Cortina, 2005.
- BENRUBÍ, J., *Bergson*. Selección de textos precedida de un estudio. Traducciones, selección de textos y notas de Demetrio Nández. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1933.
- BOAS, George, “Bergson (1859-1941) and His Predecessors”, University of Pennsylvania Press , Journal of the History of Ideas, Vol. 20, No. 4 (Oct. - Dec., 1959), pp. 503-514.
- CHACÓN FUERTES, Pedro, *Bergson*. Editorial Cincel, Madrid, 1988.
- CHEVALIER, J., *Henri Bergson*. Traducción al inglés de Lilian A. Clare. Edición de London, Rider and Co. EEUU, 1928.
- *Conversaciones con Bergson*. Nota preliminar y traducción del francés por José Antonio Miguez. Edición Aguilar, Madrid, 1960.
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo*. Traducción de Luis Ferrero Carracedo. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.
- *Henri Bergson: Memoria y vida*. Traducción Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2004.
  - *Cine I. Bergson y las imágenes*. Traducción del francés de Sebastián Puente y Pablo Ires. Ediciones Cactus. Buenos Aires, 2009.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial*. CNRS Editions, Paris, 2011.
- FIGUEROA, Ernesto L., *Bergson. Exposición de sus ideas fundamentales*. Ed. Universidad Nacional de La Plata, Tomo XI, 1930.



GARCÍA MORENTE, Manuel, *La Filosofía de Henri Bergson*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1972.

GÓMEZ QUIRÓS, J. L., *Mente y cerebro*. Colección Parteluz, Madrid 1994.

GRANDJEAN, Frank, *La doctrine de M. Henri Bergson*. Paris Alcan, 1916.

HUDE, Henri, “Les Cours de Bergson” en *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d’une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990, pp. 23-42.

– *Bergson I y II*. Archives Karéline Philosophie, 2009

IZUZQUIZA, Ignacio, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*. Prensas Universitarias, Zaragoza, 1986.

2) LAPOUJADE, D., “Intuition et sympathie”, *Revista Eidos*, nº 9 (2008), pp. 10-31.

MARITAIN, Jacques, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de metafísica y moral*. Club de lectores, Buenos Aires, 1983.

MATHIEU, Vittorio, *Bergson: il profondo e la sua espressione*. Ed. Guida, Nápoles, 1971.

MUÑOZ-ALONSO, Gemma, *Bergson (1859-1941)*. Ediciones Orto, Madrid, 1996.

MOSSÉ-BASTIDE, R.M., “Introducción a H. Bergson, L’idée de lieu chez Aristoteles”, en “Les études bergsoniennes”, vol II.

NAULIN, Paul, “Le problème de la conscience et la notion d’image” en *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d’une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990, pp. 97-110.

PADILLA, J: “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”. *Revista LOGOS*, nº 36, 2ª época. Servicio Publicaciones UCM, 2003, pp. 99-130.

PESSINA, Adriano, *Introduzione a Bergson*. Editorial Laterza, Bari-Roma, 2005.

REVILLA, Carmen, “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant” *UCM Anales del Seminario de Metafísica*, XIX, nº 19, 1984.

RODRÍGUEZ SERÓN, Alicia, “El estudio de la memoria en Henri Bergson: antecedentes e implicaciones filosóficas”, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Málaga, 1998.

– “Bergson: duración psicológica y acto libre”, *Contrastes*. Revista Interdisciplinaria de Filosofía. Vol II. (1997), pp. 241-254.

– “El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud”, en *Contrastes*. Revista interdisciplinaria de Filosofía, vol I (1996), pp. 265-283.

ROSSI, Lydia Susana, "Lévi-Strauss y Bergson", *Revista española de antropología americana*, n° XVI, (1986), UCM, pp. 265-274.

SPANIO, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e I modelli interpretativi dello spazio-tempo*. Prefacio de Emanuele Severino. Il Cardo Editore, Venezia, 1996.

THIBAUDET, *Le bergsonisme I y II*, Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris, 1923.

TILLICH, Paul, "Existential Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1944), pp. 44-70.

VALERIE, Paul, "Discours sur Bergson". Un document produit en version numérique dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Site web : [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (septiembre, 2015)

VASALLO, Ángel, *Bergson*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2011

VV.AA., *A contribution to a Bibliography of Henri Bergson*. Columbia University Library, 1913.

VV.AA., *Actes du colloque de Clermont Ferrand, 1989. Bergson. Naissance d'une philosophie*. CNRS y Presses Universitaires de France. París, 1990.

VV.AA., *Bergson et les neurosciences. Actes du Colloque international de neurophilosophie*. Institut Synthélabo, 1997.

VV.AA., *Atelier Euro-Japonais sur L'Évolution creatrice de Bergson*. Universidad de Toulouse II, 2007.

WORMS, F (ed), *Annales bergsonniennes II, III, IV*, PUF, Paris, 2008.

YANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*. Traducción del francés de Francisco González Aramburu. Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Mexico, 1962.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de Filosofía*. Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

#### IV. OTRAS OBRAS RELACIONADAS CON EL TEMA

ADORNO, T.W. Y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2002.

AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción*. Ariadna Hidalgo editora. 1º edición, 1ª reimpresión. Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires, Argentina, 2005.

ARENDT, Hanna, *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.

ARISTÓTELES: *Física*. Texto revisado y traducido e introducción por José Luis Calvo Martínez. Ed. CSIC, Madrid, 1996.

- *Sobre la memoria y la reminiscencia*. En *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Cásica Gredos, Madrid, 1987.
- *Acerca del alma*. Traducción e introducción Tomás Calvo. Gredos, Madrid, 2000.
- *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX, I*. Prólogo y notas de Jackie Pigeaud ; traducción de Cristina Serna. Quaderns Crema. Barcelona, 1996.
- *Metafísica*. Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
- *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías. Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1999.
- *Poética*. Editorial Istmo. Madrid, 2002. Traducción e introducción de Antonio López Eire.

BAUDRILLARD, J., *De la seducción*. Editorial Cátedra, Teorema. 1988.

BERENSTEIN, Adolfo, *Vida sexual y repetición*. Editorial Síntesis. Madrid, 2002.

BERLANDA, Néstor y VIEGAS, Diego R, *Ayahuasca. Medicina del alma*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2012.

BORGES, J.L, *Obras Completas*, Emecé editores, Buenos Aires, 1984.

BORING, Edwing G., *Historia de la psicología experimental*, Ediciones Trillos, México, 1992.

CALLE, Román De La, “El espejo de la Ekphrasis. Más acá de la imagen. Más allá del texto”. Revista *Escritura e imagen*. Vol I, 2005 Servicio de Publicaciones UCM, pp. 59-81.

DALÍ, Salvador, *El mito trágico del Angelus de Milet*. Tusquets. Barcelona, 1978.

DARWIN, Charles, *El origen de las especies*. Traducción de José P. Marcos. Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona, 1985.

DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*. Introducción de José Luis Pardo. Pre-textos, Madrid, 2005.

DERRIDA, J., *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid, 1975.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Rizoma*. Pre-textos. Valencia, 2003.

- *Qué es filosofía*. Traducción de Thomas Kauf. Editorial Anagrama, Barcelona. 1991.
- *Conversaciones*. Traducción José Luis Pardo. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2006.

DELEUZE, Gilles, *La lógica del sentido*. Prólogo de Miguel Morey. Editorial Paidós, Barcelona, 1994.

ECO, Umberto, *En busca de la lengua perfecta*. Ed. Crítica. 1993.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 2001.

- *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Argentina, 2002.

FREUD, Sigmund, *Obras Completas*. Trad. del alemán Luis López- Ballesteros. Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. (Especialmente: Lo inconsciente, La represión, El instinto, El yo y el ello, Compendio de Psicoanálisis, Lecciones sobre Psicoanálisis, Tótem y tabú, Tres ensayos sobre teoría sexual).

FULLINWIDER, By S. P., “Sigmund Freud, John Hughlings Jackson and speech”, *Journal of the History of Ideas*. Enero, 1983.

GALLESE, V., & GOLDMAN, A. (1998). “Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading”. *Trends in Cognitive Sciences*, 12, 493–501.

GALLESE V., y LAKOFF G., “The brain’s concepts: the role of the sensory-motor system in conceptual knowledge”, *Cognitive neuropsychology*, nº 22, 2005, pp. 455-479.

GAY, Peter, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El idioma de la imaginación*, Taurus, Madrid, 1975

- *La mentira social*. Tecnos, Madrid, 1989.
- *Sobre el fundamento*. Siruela. Madrid, 2002.
- *El camino de Dalí*. Siruela, Madrid, 2004.
- *Breviario de filosofía práctica*. Siruela, Madrid, 2005.

HEIDBREder, Edna, *Psicología del siglo XX*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964.

IACOBONI, Marco, *Las neuronas espejo*. Traducción de Isolda Rodríguez Villegas, Editorial Katz, Buenos Aires, 2010.

KANDEL, Eric R, *En busca de la memoria. El Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Katz Ediciones. Buenos Aires, 2007.

KANDEL, Eric R. y AAVV, *Neurociencia y conducta*. Editorial Prentice Hall. Madrid, 1998.

- “A new intellectual framework for psychiatry” (1998) *Am J Psychiatry*, 155, pp. 457-469.

LACAN, Jacques, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia analítica”, Conferencia presentada por Jacques Lacan en 1949 en el XVI Congreso de Psicoanálisis celebrado en Zurich.

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel, *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2012.

LURIA, Alexandre, *La mente del mnemónico. Pequeña historia sobre una gran memoria*. Ed. Trillas. México D.F. 1983.

MACLUHAN, M., *El medio es el mensaje*. Editorial Paidós. Barcelona, 1997.

MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y teresa Orduña. Introducción de Hans Vaihinger, “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

- *II Consideración intempestiva: Sobre la utilidad y prejuicios de la historia para la vida*. Editorial EDAF, Buenos Aires, 2000.
- *La gaia ciencia*. Ed. Teorema. Barcelona, 1990. Trad. Charo Graco.
- *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid 2002. Edición de Daniel Gamper bajo la dirección de Jacobo Muñoz.
- *Genealogía de la moral*. Ed. Biblioteca Edad. Madrid 2000. Trad. José Mardomingo Sierra

PARDO, Jose Luis: *Violentar el pensamiento*. Editorial Cincel. Madrid, 1990.

- *Las reglas del juego*. Editorial Círculo de Lectores, Madrid, 2004.

PIGNA, Felipe, *Los mitos de la historia argentina*, tomo I, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2004.

PLATÓN, *Fedro*. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Íñigo.

- *República*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
- *Las leyes*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Editorial

- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1983-84.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducción de Javier García Sanz. Alianza Universidad, Argentina 1991.
- *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Traducción de Manuel García Velarde Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- PRIGOGINE, I., *¿Tan sólo una ilusión. Una exploración del caos al orden*. Tusquets, Barcelona, 1983. Publicado originalmente en “Modern Review, Calcuta, 1931.
- *Inaugural lecture of the Workshop on "The Chaotic Universe"* pronunciada por el Premio Nobel Ilya Prigogine cuando fue nombrado ciudadano honorable de la ciudad de Pescara . Bajo el título *The arrow of time*, 2 de febrero de 1999.
- PROUST, Marcel, *En busca del tiempo perdido*. 1. Por el camino de Swann. Editorial Alianza. Madrid, 1998.
- RECALCATI, Massimo, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Ed. Raffaello Cortina Editore, 2011.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. Traducción de Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- *Historicidad y narrativa*. Prólogo y traducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. Editorial Paidós y Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, 1998.
- ROSSI, Paolo, *Il passato, la memoria e l'oblio*. (El pasado, la memoria y el olvido) Il Mulino, Bolonia, 1991.
- SACKS, Oliver, *Despertares*. Muchnik Editorial, Barcelona, 1989.
- *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Muchnik Editorial, Barcelona 1987.
  - *Historias de la Ciencia y del Olvido*. Siruela, Madrid, 2005.
- SCHOFFER, Daniel y WECHSLER, Elina, *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- SONTAG, Susan, *Ante el dolor de los demás*. Círculo de Lectores, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Traducción de Isidoro Reguera. Siruela, Madrid 2003.
- *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pre-textos. Valencia, 2000.
  - *En el mismo barco*. Editorial Siruela. Madrid, 1994.
  - *Normas para el parque humano*. Editorial Siruela, 2000.

STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, 2001.

TAGORE, R., *Obra escogida*. Traducida por Cenobia Camprubí. Editorial Aguilar, Madrid, 1955.

- *Meditaciones. Seis ensayos sobre filosofía y estética*. Prólogo de Emilio Gascó Contell. Editorial Escelier, S.A. Madrid, 1961.

VV.AA., *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Alianza Editorial, Madrid 1988.

VVAA., *Estudios Visuales*. Introducción y edición de José Luis Brea. Akal. Madrid, 2005

VVAA., *Historia del pensamiento prefilosófico y oriental*. Dirigido por Brice Parain. Siglo XXI, Madrid, 1972.

WECHSLER, Elina, *Psicoanálisis en la Tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

- *Arregabatos femeninos, obsesiones masculinas: Clínica psicoanalítica hoy*. Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2008.
- *Herencias. La transmisión en psicoanálisis*. Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2013.

WOLF, Virginia, *Tres guineas*. Traducción de Andrés Bosch. Editorial Lumen. Barcelona, 1999.

- *Una habitación propia*. Traducción de Laura Pujol. Editorial Seix-Barral. Madrid, 2002.

YATES, Francis A., *El arte de la memoria*. Traducción Ignacio Gómez de Liaño. Siruela, Madrid, 2005.

WUNENBURGUER, J.J., “Racionalidad filosófica y figuras simbólicas”. Revista *Escritura e imagen*. Vol I, 2005 Servicio de Publicaciones UCM, pp. 13-24.

ŽIŽEK , Slavoj, *Mirando al sesgo. Una interpretación de Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000.

ZULAICA, Joseba, *Crónica de una seducción*. Ed. Nerea, Bilbao, 1997

ZWEIG, Stefan, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. Edición Acantilado, Barcelona, 2010.

- *La curación por el espíritu*. Edición digital ePUB (16/09/2012).

## **RESUMEN/ABSTRACT**

**TÍTULO:** GENEALOGÍA DE LA CONCIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE HENRI BERGSON

**AUTORA:** MARIANA URQUIJO REGUERA

**DIRECTOR:** ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA

### **RESUMEN**

Esta investigación se propone mostrar la concepción de la conciencia de Henri Bergson (1859-1941) a través de una lectura crítica de su filosofía. El análisis recorre los textos del autor exponiendo su filosofía de la duración, frente a la filosofía que piensa en el espacio. El objetivo de este estudio ha sido demostrar la vigencia de su filosofía de cara a un diálogo con la ciencia contemporánea, su actualidad para pensar los problemas filosóficos y los problemas contemporáneos.

Partiendo del plano psicológico Bergson se mueve hacia la biología, la física y la antropología describiendo una nueva concepción de la filosofía que involucra una lectura de la evolución que se opone a todo mecanicismo, determinismo y finalismo; una nueva forma de plantear el problema cuerpo-espíritu que implica una teoría del conocimiento que reorienta el hacer de la filosofía y de la ciencia y una ontología del devenir que pone los cimientos para la concepción contemporánea de la física de la entropía y de la psicología del inconsciente que se desarrolló desde principios del siglo XX.

El pensamiento de Bergson implica una crítica a la cultura intelectualista que se interesa por el conocimiento y manipulación de la materia a cuya imagen y semejanza se construye. El intelecto procede por análisis que requiere tomar la realidad como discontinua y estática. Para ello emplea los principios de identidad y de causalidad recortando lo que percibe según los intereses de la acción, que es fundamentalmente una acción fabricadora. Construye estatizando aquello que piensa para poder manipularlo para asegurar la adaptación del hombre: crea generalizaciones y fabrica útiles. Esta actividad le permite suplir la pérdida de fuerza del aparato instintivo que en su debilitamiento abre el ámbito de la libertad en los seres humanos.

La reivindicación recurrente de Bergson se dirige hacia la incapacidad del intelecto de tener los mismos triunfos en el mundo del espíritu que los que ha obtenido respecto a la materia bruta. La crítica contra las fecundas categorías que aplica la Física, estriba en que



impiden captar los aspectos cualitativos de la vida psíquica, convirtiendo en incomprensible e incommunicable aquello de lo que sin embargo tenemos experiencia directa. Los tres datos que son inmediatos para la conciencia son la pura cualidad, la duración y la libertad; los tres caracterizan el modo particular de ser de la conciencia: puras cualidades heterogéneas en movimiento constante, es decir, en duración, en un tiempo puramente cualitativo en el que se despliegan nuestros procesos psicológicos.

La imposibilidad de descomponer los procesos en cosas rompe la ilusión del intelecto que creía poder obtener un conocimiento más profundo de la realidad confiando en sus criterios. El intelecto opera sólo dando fisicidad y materialidad a aquello que es originariamente móvil, y descomponiendo el acto unitario del movimiento en estados aislados y contiguos. De este modo esta facultad creía poder aplicarse a todo lo real, y en cierto modo es así, pero a costa de transferirle sus cualidades y categorías, por lo que cuando piensa cualquier realidad que es eminentemente movimiento, le quita lo que ella es al estatizarlo.

El análisis de Bergson concluye que si bien es necesario proceder de esta manera para asegurar la vida, utilizar estos principios para investigar la realidad psíquica y para la especulación pura es aplicar el intelecto a un ámbito donde no puede llegar, y si se aplica, contamina con sus categorías una realidad que se presenta como completamente heterogénea a la materia.

Bergson opone a esta cosmovisión intelectual una realidad que es tiempo puro, cualidad, memoria, libertad y creación constante en su movimiento y que nombra como “conciencia” o “elan vital”. Se trata de un impulso o fuerza que avanza registrándose a sí misma, es pues, impulso y memoria en primera instancia. Se vuelca sobre la materia y la atraviesa para aprovecharse de su capacidad de acumulación; mediante este proceso se concentra, se acumula como energía y se potencia; cuando crece, en vez de desbordar la materia produce explosiones como si fuera una granada creando divergencias.

La representación totalmente dinámica de la vida interior, Bergson la opondrá, como reacción y rechazo, a la concepción puramente racionalista e intelectualista de la vida y del ser humano. Mediante la refutación de todas las interpretaciones que intentan reducir el cambio y el movimiento a expresiones espaciales simplificadas, nacerá el modelo interpretativo del movimiento mediante el que Bergson muestra la duración como primer dato inmediato de la conciencia.

En la lectura de la evolución Bergson explica mediante el *elan vital* tanto el motor del cambio que genera la evolución como el decurso que esta sigue, las tendencias que ha producido y la dinámica misma de creación.

El universo bergsoniano es un universo libre y creador, imprevisible en cada momento. El ser humano, en este universo desciende de una de las líneas de evolución más lóneas, la de los animales vertebrados. En ella la vida se ha bifurcado generando dos tendencias, la del instinto y de la inteligencia que son dos formas distintas de responder a las necesidades de actuar para sobrevivir. En el ser humano, el instinto se ha ido eclipsando, bien por causas evolutivas bien por el hiperdesarrollo de la inteligencia. De modo que el ser humano se caracteriza por su enorme ámbito de indeterminación en relación a las otras formas de vida animal.

Mediante el estudio biológico de la vida humana Bergson parece concluir en un dualismo que sin embargo se reintegra en un monismo ontológico donde el principio es el movimiento y la materia no es más que una detención de este movimiento.

Las consecuencias de esta ontología para la psicología son profundas. Bergson ha comenzado su investigación en el ámbito psicológico desde el que ha desmontado la universalidad pretendida de la lógica intelectual. Ha explorado a través del problema de la relación entre el cuerpo y el espíritu el funcionamiento psicológico en cuanto al conocimiento. Y en el ámbito de la biología ha encontrado un principio, que es puro movimiento, cuyas cualidades son las mismas que descubría en el ámbito psicológico. Por ello, concluye que la realidad es de carácter psicológico y por ello le aplica el término “conciencia general” que es prácticamente equivalente al de *elan vital* (impulso vital).

Dada la productividad que comprobó en su método, dedicó grandes esfuerzos a matizarlo, definirlo y aclararlo. Su concepción de la filosofía implica un sistema abierto, en constante corrección que trata de seguir la realidad en su cambio, en su movimiento, por lo que debe ser un conocimiento siempre provisional pero que admite grados de certeza. Así, la ciencia también tendrá un modelo probabilístico de verdad, siempre y cuando se atenga a introducir el tiempo en su concepción del universo y deje de pensar en el espacio.

Junto con el *elan vital* el principio que preside toda la filosofía de Bergson y que pone en marcha la lucha contra el intelectualismo es la interpretación del ser humano como un ser para la acción: *primum vivere*, repite aquí y allá en todas sus obras. Si tomamos este principio como ley hace falta reorganizar todas nuestras teorías sobre la percepción, la memoria y la acción. De este trabajo surgen los excesos del intelecto y sus límites. Haber tomado el conocimiento intelectual como una facultad esencialmente para la especulación genera falsos problemas y expectativas erróneas que son las que han enterrado a la filosofía durante siglos enredándola en problemas que o no existían o era insolubles porque estaban mal planteados.

El hiperdesarrollo de la inteligencia producido por la libertad en los seres humanos, según Bergson, nos posibilita retomar el *elan* que nos atraviesa y dirigirlo hacia nuestros propios intereses, asimilando de alguna manera el hacer humano al de cualquier idea de gran señor creador. De esta manera, a través de la invención, la fabricación y la ciencia en libertad habríamos superado en primera instancia el poder de los instintos debilitándolos hasta eclipsarlos, es decir, habríamos dominado en cierto sentido la potencia física, nuestro cuerpo como límite. A la vez ha desarrollado un dominio de la naturaleza que le han permitido invenciones cada vez más asombrosas. En tanto que ser social el ser humano habría logrado potenciar geométricamente el proceso de acumulación y explosión que la naturaleza realiza. La invención del motor a vapor, del uso de los nuevos combustibles fósiles, la energía nuclear serían la culminación del proceso fabril que abre una etapa en que, alejados de la naturaleza, caminamos a su instrumentación total.

A pesar de la evaluación positiva que desarrolla Bergson sobre el poder fabricante del ser humano y del desarrollo de la ciencia en nuestra tradición cultural, ve en todo este trabajo la necesidad de limitarlo y reorientarlo. La necesidad de contrafuerzas las buscará en la intuición en tanto que instinto que se hace consciente, en las fuerzas sociales y de sociabilización así como en la necesidad de una educación que no se dirija ni a la razón ni al cuerpo solamente, sino a la intención, que tienda a equilibrar las tendencias individualistas y los instintos gregarios.

El hiperdesarrollo que ha generado una cultura volcada en el conocimiento y manipulación de la materia no ha generado un progreso en cuanto a la convivencia ni a la moral. El aumento del bienestar material no ha producido mayor estabilidad social, ni menos desigualdad, ni menos hambre ni menos guerras. Por lo que Bergson termina por hacer una

evaluación negativa del esfuerzo individual y social puesto en la fabricación de instrumentos que mejora la vida de algunos pero no afectan al conjunto de la humanidad.

El anhelo de una reforma espiritual une a Bergson con toda la historia de la filosofía pero, en sus horas más pesimistas, no logra articular un programa, solo señala la necesidad de contrarrestar el egoísmo y la frivolidad con la solidaridad, la cooperación y el amor y la simplicidad de la vida; actitudes que encuentra en el ejemplo de los místicos.

La necesidad de desarrollar la investigación de la vida interior se transforma en una cuestión que trasciende el debate metodológico ante la necesidad de crear nuevas formas de vivir y vivir en sociedad que contrarresten la tendencia cosificante del intelecto, detrás de la que están las guerras, la desigualdad y el individualismo contemporáneos. El desarrollo de la intuición será uno de los objetivos que Bergson desarrolle y que proponga para investigaciones futuras.

Bergson define nuestra experiencia como un mixto de dos realidades que se mezclan y que nunca se dan de forma pura. Su metodología consiste en tratar de distinguirlas desde la experiencia y seguirlas todo lo posible. Para ello genera nuevas categorías y conceptos: la distinción entre dos tipos de multiplicidad, dos formas de posibilidad, de la simplicidad y de la unidad, la diferencia entre el método dialéctico y el método que busca distinguir lo concreto y singular, la diferencia entre actual y virtual, entre conciencia e inconciencia y los conceptos de conciencia, duración, intuición, memoria pura etcétera. Si la filosofía quiere conocer la realidad en cuanto movimiento debe prescindir de las categorías estatizantes del intelecto y aprender a pensar *a medida*, como un sastre que hace un traje sobre su propio modelo.

Para Bergson la filosofía debe girar su atención del exterior hacia el interior, practicar una *epojé* de todas las ideas, escuelas y sistemas previos que piensan en el espacio y replantear todo lo que se considera problemático en relación al tiempo entendido como duración.

La empresa bergsoniana trata de descontaminar o desmalezar la filosofía de los falsos problemas o problemas mal planteados que desconocen que la realidad no es estática, ni se da de una vez para siempre sino que es dinámica, movimiento puro. Denuncia a la cultura occidental por haber aceptado un sistema físico y lógico que niega la experiencia más elemental y más cotidiana: el tiempo pasa y a su paso, todo lo cambia. Reintroducir el tiempo en el pensamiento filosófico y científico será uno de los propósitos principales de su filosofía. Redireccionar la forma de hacer ciencia y filosofía será otra de sus preocupaciones.

Por ello el pensamiento de Bergson dialoga tanto con la tradición filosófica como con la historia de la ciencia y con los avances físicos, psicológicos, anatómicos, médicos y tecnológicos de su tiempo.

En esta investigación se trata de poner de manifiesto como su filosofía permite hoy, un diálogo entre la ciencia física y la teorías psicológicas y neurofisiológicas contemporáneas. Ello implica que desde el método intuitivo que propone Bergson se llega a un mismo diagnóstico que a través de métodos experimentales y de la observación de la clínica psicológica, es decir, que desde el ámbito de la patologías o anormalidades de la vida psicológica.

Bergson señaló la necesidad de tomarse en serio esta investigación psíquica para no renunciar a la libertad; la forma en que planteó los problemas filosóficos y su capacidad de aportar una metafísica que se pueda desarrollar junto con los avances de la física y de la psicología creemos que son su mayor aporte y que hacen que su pensamiento y sus críticas sigan vigentes hoy.

Su pensamiento ha llegado a impactar a la Física pero cotidianamente seguimos pensando en el espacio. Su concepción de la dinámica de la memoria y de la percepción, de la intuición y de la simpatía convergen hoy con los últimos descubrimientos de la neurociencia, y sin embargo ni en la calle, ni en los medios de información ni en la política parece que haya cambiado nada desde que Bergson describiera el mundo desde su perspectiva intuitiva y psicológica.

La física contemporánea, la psicología del inconsciente y la filosofía bergsoniana coinciden en su interpretación como una construcción simbólica que es resistente al movimiento pero que no puede seguir eludiendo pensarlo e incorporarlo a su cosmovisión.

La filosofía de Bergson imaginaba el conocimiento ideal como una complementariedad entre estas tres disciplinas que se pondrían preguntas unas a otras, que incorporando el tiempo en el seno de la realidad dejarían de negar el movimiento aceptando la flecha del tiempo, reconociendo el trabajo simbólico como una construcción convencional que no se debe confundir con la realidad, para la cual el lenguaje y la inteligencia no tiene ni palabras ni conceptos.

Palabras claves: Henri Bergson, duración, conciencia, intuición, libertad, intelectualismo, psicología, Metafísica, Teoría del conocimiento

## **SUMMARY/ABSTRACT**

**TITLE: GENEALOGY OF CONSCIOUSNESS ON HENRI BERGSON'S PHILOSOPHY**

**AUTHOR: MARIANA URQUIJO REGUERA**

**DIRECTOR: ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA**

This research intends to show Henri Bergson's (1859-1941) conception of consciousness through a critical reading of his philosophy. The analysis goes over the author's texts presenting his philosophy of duration, as opposite to that which thinks on space. This study's aim has been to show the enduring value of his philosophy in regards to a dialog with contemporary science, its validity to think about philosophical questions and contemporary issues.

Starting from the psychological level, Bergson moves to biology, physics and anthropology, describing a new conception of philosophy, which involves a reading of evolution opposed to every mecanicism, determinism and finalism; a new way of formulating the body-spirit problem, which implies a theory of knowledge that redirects philosophy and science's roles, and an ontology of becoming, which lays foundations for the contemporary conception of the physics of entropy and the psychology of the unconscious, developed from the beginning of the 20th Century.

Bergson's thought implies a critique of intellectualistic culture, which focuses on the knowledge and manipulation of the matter in whose image it is built. That way of proceeding implies an analysis of reality as discontinuous and static. For that, it uses the laws of identity and causality, trimming off perceptions depending on the interests of an action, which is mainly a manufacturing action.

It builds by making static what is thought in order to be able to manipulate it, securing men's adaptation: it creates generalizations and fabricates tools. This activity allows it to make up for the loss of strength in the instinctive system, which opens, on its weakening, the freedom sphere for human beings.

Bergson's recurring vindication points to the intellect's incapacity to achieve the same triumphs in the spirit world than those obtained in regards to raw matter. The critique against the fecund categories applied by Physics is based on their incapacity to capture quality

aspects of the psychological life, making incomprehensible and incommunicable that what, however, we have a direct experience of. The three data or experiences that are immediate to consciousness –pure quality, duration and freedom– characterize the particular way of being of consciousness: pure heterogeneous qualities in constant movement, that is, as duration, in a time purely qualitative in which our psychological processes are unfolded.

The impossibility of decomposing processes into things breaks the illusion of an intellect picturing itself as able to obtain a deeper knowledge of reality, relaying on its own criteria. Intellect operates only offering physicality and matterity to what is originally mobile, and decomposing the unitary act of movement into isolated and contiguous states. Thus, this ability was thought to be able to apply to everything real and in a certain way it is, but at the expense of transferring its own qualities and categories, for what when any reality that is eminently movement is thought loses what it is by turning into static.

Bergson's analysis concludes that, even if it is necessary to proceed this way to ensure life, using these principles to research psychical life, and for pure speculation, is applying intellect to a sphere it cannot reach and, if applied, it contaminates with its categories a reality that presents itself as something completely heterogeneous to matter.

Bergson opposes to this intellectual worldview with a reality that is pure time, quality, memory, freedom and constant creation on its movement, which names "consciousness" or "élan vital". It consists on an impulse or force that moves forward registering itself. It is, then, impulse and memory in the first instance. It permeates and goes through it to maximize its accumulation capacity. Through this process, it focuses, accumulates as energy and strengthens. When it grows, instead of overflowing matters, it produces explosions like a grenade, creating divergences.

Bergson opposes the totally dynamic representation of inner life, as reaction and rejection, to the purely rationalistic and intellectualist conception of life and the human being. Through refutation of every interpretation trying to reduce change and movement to simplified spatial expressions, the interpretative model, in which Bergson shows duration as the first immediate datum of consciousness, will be born.

In the reading of evolution, Bergson explains through *élan vital* not only the motor of

change generating evolution, but also the course it takes, the tendencies that produces and the dynamic itself of creation.

The Bergsonian universe is free and creative, unpredictable on each moment. Human beings, on this universe, descend from one of the longest evolution lines: vertebrate animals. In it, life has bifurcated generating two tendencies: instinct and intelligence, which are two different ways of responding to the need of acting to survive. In human beings, instinct has been eclipsed due to either evolutionary causes or a hyper-development of intelligence. Thus, human beings are characterized by their huge sphere of uncertainty in comparison with other forms of animal life.

Through a biological study of human life, Bergson seems to conclude in a dualism, which, however, it is integrated into an ontological monism where the principle is movement and matter is nothing more than a stop on that movement.

The consequences of this ontology are deep for psychology. Bergson has started his research on the psychological sphere, from which he dismantles the supposed universality of intellectual logic. He explores, through the problem of the relationship between body and spirit, the psychological functioning regarding knowledge. And, in the biology sphere, he finds a principle, which is pure movement, whose qualities are the same he discovers in the psychological sphere. This is why he concludes that reality is of a psychological character and why he calls it “general consciousness”, which is practically equivalent to *élan vital* (vital impulse).

Given the productivity he found on his method, Bergson dedicated great efforts to add nuances, define and clarify it. His conception of philosophy implies an open system, in constant correction, which tries to follow reality on its changing, on its movement, for what it should always be considered as provisional knowledge but with a certain degree of certainty. Thus, science will also have a probabilistic model of truth, provided that it adheres to introducing time on its conception of the universe and stops thinking about space.

Together with the *élan vital*, the principle that informs Bergson’s philosophy and sets in the fight against intellectualism is the interpretation of human being as a being for action: *primum vivere*, he repeats here and there in all his works. If we take this principle as a law, it is necessary to reorganize all theories about perception, memory and action. Intellect’s excesses and its limits emerge from this work. Having considered intellectual knowledge as an essential ability for speculation generates fake problems and erroneous expectations,



which have buried philosophy for centuries, entangling it in problems either non-existent or irresolvable due to wrong initial approaches.

According to Bergson, hyper-development of intelligence, originated by human being's freedom, give us the possibility to embrace the *élan* passing through us and direct it towards our own interests, assimilating somehow the human being's doing to a certain idea of a great Lord Creator. This way, through invention, fabrication and free science, we would have taken over the power of instincts, making them weaker to the point of eclipsing them; in other words, we would have dominated physical potential so to say, our body as a limit. At the same time, human beings have developed mastering over nature, which has allowed inventions increasingly stunning. As social beings, humans would have achieved boosting geometrically the accumulation and explosion process conducted by nature. Steam engine's invention, usage of new fossil fuel or nuclear energy would be the culmination of the industrial process, which leads us to a stage of total instrumentation, away from nature.

Despite Bergson's positive evaluation of the fabrication power of human beings and the development of science in our cultural tradition, he points to the need of redirect and limit it. He looks for the needed counter-forces in the intuition as an instinct that becomes aware of itself, in social and sociability forces, as well as in the need of an education that is not pointed only to reason or the body but also to intention, which tends to balance individual tendencies and gregarious instincts.

Hyper-development, which has generated a culture focused on knowledge and manipulation of matter, has not generated progress regarding coexistence and moral. Increasing material well-being has not caused bigger stability nor less inequality, starvation or wars. This is why Bergson ends up evaluating negatively the individual and social effort put into fabrication of instruments to improve life for some, but not for mankind as a whole.

The longing for a spiritual renovation links Bergson with the history of philosophy. However, in his most pessimist moments, he does not manage to articulate a program, just pointing to the need of counteracting egoism and frivolity with solidarity, cooperation, love and simplicity of life, attitudes he finds in the example set by the mystics.

The need to develop research on inner life becomes an issue beyond the methodological debate, facing the need to create new ways of living oneself and in society, counteracting intellect's reifying tendency behind which leans wars, inequality and contemporary individualism. Intuition's development will be one of the objectives Bergson develops and proposes for future research.

Bergson defines our experience as a blend of two realities mixed, which are never given in a pure form. His methodology consists on trying to differentiate them from experience and follow them as much as possible. For that, he proposes new categories and concepts: distinction between two types of multiplicity, two ways of possibility, simplicity and unity, a difference between the dialectic method and a method differentiating concrete and singular, the difference between actual and virtual, between consciousness and unconsciousness and the concepts of consciousness, duration, intuition, pure memory, etc. If philosophy wants to know reality as movement, it has to forego intellect's static categories and learn to think in a customised way, like a tailor who sews a suit following his own model.

According to Bergson, philosophy must turn its attention from the outside to the inside, practising an *epojé* of every idea, school and previous system, that think on space and assessing all that is problematic in relation to time understood as duration.

Bergson attempts to decontaminate or weed philosophy from fake or ill-posed problems, which do not consider that reality is not static nor given once and for all, but dynamic, pure movement. He denounces western culture for accepting a physical and logical system that denies the most elemental and quotidian experience: time passes by and, as it does, it changes everything. Reintroducing time on philosophical thought will be one of the main goals of his philosophy. Redirecting the way of doing science and philosophy will be another of his concerns.

For this reason, Bergson's thought dialogues with both the philosophical tradition and the history of science, and with the physical, psychological, anatomical, medical and technological breakthroughs of his time.

This research intends to show how his philosophy allows, nowadays, a dialogue between contemporary physical science, psychological theories and neurophysiology. This implies that Bergson's intuitive method achieves similar diagnosis than that obtained through experimental methods or the observation of psychological clinic, in other words, than the ones coming from the pathological sphere or the abnormalities of psychological life.

Bergson pointed to the need to take this psychical research very seriously not to forego freedom. The way he presented philosophical questions and his ability to contribute with a metaphysic that can be developed together with the progress of physics and psychology are, in our opinion, his greatest contributions and make his thought and critiques still valid nowadays.

His thought has impacted Physics but, on a daily basis, we keep on thinking on space. His conception of memory and perception's dynamics, of intuition and sympathy converge in our days with the most recent findings of neuroscience. However, nothing seems to have changed neither on the streets nor in media or politics since Bergson described the world from his intuitive and psychological perspective.

Contemporary physics, the philosophy of the subconscious and Bergson's philosophy converge on interpretation as symbolic construction, resistant to movement, but that cannot bypass thinking about it and incorporate it to its worldview.

Bergson's philosophy imagined ideal knowledge as a complementarity among these three disciplines, which would raise questions to one another; which, by incorporating time on the core of reality, would stop denying movement, accepting time's arrow, and acknowledging symbolic work as a conventional construction not to be confused with reality, for which language and intelligence do not have words nor concepts.

Key words: Henri Bergson, duration, consciousness, freedom, intellectualism, psychology, metaphysic, theory of knowledge.